**ACHIM**
**MIHU**

# MARXISMUL ŞI ESENŢA UMANĂ

**EDITURA DACIA**
**CLUJ-NAPOCA, 1978**

*CUVÎNT ÎNAINTE*

**Care este concepţia marxistă despre om? Răspunsul la această întrebare nu este aitît de simplu, precum s-ar putea crede. In ceea ce ne priveşte, am ajuns la concluzia că trebuie să depăşim două mari piedici:**

**a) Mai ales după publicarea *Manuscriselor econo- mico-filosofice din 1844* s-au scris foarte mulîte lucrări şi studii referitoare la concepţia marxistă despre om. Cu timpul, toate acestea au dever.ic material documentar penttru alite cercetări. Treptat s-a ajuns la situaţia în care o viaţă de om nu e suficientă penitru a face un inventar al tuturor acestor scrieri. Dar mai ciudat esite faptul că, prin abordări succesive şi mu rareori subiective ale acestei teme, s-a ajuns la o asemenea stare încît, în literatura problemei, pun o tul de vedere marxist să nu mai poată fi în toate oazurile descoperit şi recunoscut. Am rezistait totuşi tentaţiei de a face o critică a poziţiilor nonmarxiste şi o sinitează a celor marxiste contemporane despre această problemă, deşi într-o oarecare măsură ne-au fost cunoscute şi nu am putut face abstracţie de ele.**

**b) Concepţia marxistă despre om nu a fost elaborată niciunde în mod sistematic, în vreo lucrare de-a lui Marx sau Engels. Ea esite diseminată în formulări parţiale, explicite sau implicite, în mai toaită opera lor. In multe cazuri, aceste formulări sînt legate de nevoi critice concrete, ceea ce îngreuiază stabilirea unor corespondenţe conceptuale şi prepoziţionale la nivelul tuturor textelor marxiste. In acelaşi timp,**

**nu poate fi trecută cu vederea nici intervenţia unui factor de maturizare a concepţiei marxiste însăşi.**

**In ce ne priveşte, dacă am fi abordat ideile marxiste despre om în contextul lor critic, genetic şi evolutiv, nu am fi putut evita tratarea istoricistă şi suprapunerile cu alte domenii ale gândirii social-poli- tice. Insă în anumite cazuri am fost obligaţi să ţinem seama de unele filiaţii de idei şi atitudini critice marxiste.**

**Am optat pentru o analiză logică a concepţiei marxiste despre om, care pune în centrul ei conceptul de *esenţă umană.* Deşi nu epuizează problematica omului, acesta constituie, fără nici o îndoială, miezul ei. Fără să exagerăm, avem convingerea că acest concept este central nu numai pentru cunoaşterea punctului de vedere marxist despre om, dar şi a marxismului în ansamblul lui. Esenţa umană reprezintă conceptul cheie al întregului marxism. Cînd vorbim despre esenţa marxismului, nu putem să nu ajungem la conceptul de esenţă umană. Aşa precum despre marfă se spune că este o categorie fundamentală pentru înţelegerea economiei politice capitaliste, ridicată la rang de ştiinţă în *Capitalul,* tot astfel credem că putem spune despre esenţa umană în raport cu marxismul în totalitatea lui.**

**Nu ne-am propus să analizăm modul în care concepţia marxistă despre om a fost dezvoltată de personalităţi teoretice şi politice remarcabile ale sfîrşi- tuluii seoolului trecut şi ale secolului nostru (de pildă, V. I. Lenin, etc.). Nu am încercat o sinteză a poziţiei partidului nostru în această problemă, manifestată tot mai pregnant în ultimii ani. Oricum, sîn- tem convinşi că existenţa unei continuităţi fundamentale între punctul de vedere marxist clasic şi cel al partidului nostru va fi cu uşurinţă sesizată de cititor. Tratarea acestor aspecte, prim dimensiunea, complexitatea şi importanţa lor, ar necesita elaborarea unor volume de sine stătătoare. Or, o atare sarcină este pentru noi, în momentul de faţă, doar un proiect.**

**De asemenea ne-am străduit să ne apropiem de concepţia lui Marx şi Engels despre om aşa cum este ea în spiritul ei, şi nu în comentariile „marxisito- logice“, în care ea este interpretată mai mult sau mai puţin unitar, mai mult sau mai puţin fidel, mai mult sau mai puţin subiectiv, meii mult sau mai puţin în cunoştinţă de cauză.**

**Umanismul marxist nu se reduce la concepţia despre om, ci presupune un ansamblu de acţiuni politice, economice, culturale etc., menite să schimbe condiţia omului care trăieşte în cadrele formei sociale burgheze şi să promoveze realizarea esenţei umane autentice, legată de înfăptuirea comunismului. Cu toate acestea, teoria marxistă despre om deţine un loc principal în cadrul umanismului marxist, deo- sebindu-1, deseori fundamental, de celelalte imagini teoretice cu privire la om. In, acest sens se poate spune că în umanismul marxist conceptul de esenţă umană ocupă un loc deosebit de important.**

**Elaborînd această lucrare, am foist conştienţi de greutatea analizei pe care am întreprins-o. Sîntem de asemenea conştienţi că rezultatele ei, pe care acum le oferim cititorului, nu sînit nici pe departe perfecte. Ceea ce punem la îndemîna cititorului este mai mult un *conspect* despre conceptul marxist de esenţă umană, structurat într-o formă care — credem — este intrinsecă lucrărilor lui Marx şi ale lui Engels şi urmat de unele specificări ce se vor mai mult un ghid pentru înţelegerea concepţiei marxiste despre om decît idei originale. Am considera că munca noastră nu a fost în zadar în cazul în oare va stimula interesul faţă de poziţia originară a marxismului, pentru a-i putea înţelege mai bine mesajul său de o generozitate umană deosebită, permanenţa şi unele limite inerente, condiţionate de epoca în care a fost elaborat. Ar fi un modest omagiu dedicat memoriei lui Marx, de la a cărui naştere, în 1978, se împlinesc 160 de ani.**

*AUTORUL*

## *I. NATURA UMANĂ*

### *1. LINIA LUI LOCKE*

**Studiul materialismului modern — care pleacă de la Locke, iar acesta de la Bacon şi Hobbes, se de- săvîrşeşte în gîndirea unor reprezentanţi de seamă ai materialismului francez din secolul al XVIII-lea şi se leagă apoi cu comunismul francez şi englez din secolul al XIX-lea — prezintă o importanţă deosebită pentru înţelegerea concepţiei marxiste despre om. Pentru a dezvălui însemnătatea acestui studiu, ne vom limita la cîteva concluzii principale cu caracter sintetizator.**

**a) Deseori se consideră că marxismul este continuatorul filosofiei clasice germane, subliniindu-se totodată legătura lui cu materialismul lui Feuerbach.** In **aceste caizuri nu se omite, de cele mai multe ori, să se afirme existenţa unei legături între gînditorul materialist german şi materialismul francez din secolul al XVIII-lea. Aceasită legătură apare clar formulată în *Ideologia germană.* Dar, cu mai multe prilejuri, Marx lasă să se înţeleagă faptul că lucrurile sînt mult mai complexe. Feuerbach, opunîndu-se lui Hegel, a dus materialismul „lia perfecţiune prin activitatea *speculaţiei* însăşi"[1]. La rîndul său, socialismul şi comunismul francez şi englez a reprezentat şi el materialismul „în domeniul *practicii*"[2], făcînd din acesta o „bază *logică* a *comunismului*"[3]. Cum Marx a studiat el însuşi, în mod direct, materialismul francez din secolul al XVIII-lea şi chiar pe cel englez anterior acestuia, ajungînd la unele aprecieri proprii (mărturie stă în acest sens *Sfînta familie),* puitem spune că marxismul a suferit influenţele acestui materialism pe trei căi: prin Feuerbach (care la rîrudul lui I-a rafinat prin raportare la hegelianism), prin socialismul şi comunismul francez şi englez şi, în sfîrşit, în mod direct, prin studiul operelor reprezentanţilor lui.**

**b) Cînd se vorbeşte despre materialismul anterior celui marxist, nu rareori se foloseşte o apreciere de tip clişeu, cu vădite note simplificatoare. Se spune, în acest sens, că întreg materialismul premarxiet, prin urmare şi cel din secolul al XVIII-lea, a fost unilateral, penitru considerentul că el nu a fost extins şi asupra înţelegerii omului şi a societăţii, limită depăşită doar de către marxism. Această apreciere este doar în parte adevărată, şi anume numai în caizul în care ea se referă ia faptul că marxismul elaborează pentru prima oară o concepţie atotcuprinzătoare şi ştiinţifică, materialistă şi dialectică în acelaşi timp, cu privire la om şi ,societate. Ea nu ţine seaima însă de cîteva lucruri. în primul rînd, în cadrul materialismului englez şi francez avut în vedere au fost profesate pe larg ideile materialiste (doar intuite de către materialismul antic) potrivit cărora omul este o parte a naturii materiale, că spiritul lui (gîndirea, ansamblul ideilor) nu este înnăscut, ci, dimpotrivă, rodul legăturii dintre om şi lumea lucrurilor exterioare, stabilită prin simţuri, şi că interesul are un rol de maximă importanţă în formarea omului. Aceste idei ale materialismului englez din secolul al XVII-lea şi ale celui francez din secolul al XVIII-lea au fost, după părerea noastră, însuşite de către marxism în substanţa lor, şi uneori chiar în forma lor, exercittînd una dintre cele mai adînci influenţe asupra acestuia. Ele fac parte din fundamentul materialist al concepţiei lui Marx şi Engels despre esenţa umană. Nu excludem posibilitatea ca trecerea lui Marx şi Engels pe poziţiile materialismului, după ce s-au aflat sub influenţa lui**

**Hegel şi a altar gîndiitari idealişti germani, să se fi făcut nu doar ca urmare a impactului exercitat asupra lor de către Feuerbach, ci şi pe calea descifrării bazei materialiste a socialismului şi comunismului francez şi englez şi prin studierea ei nemijlocită. In al doilea rînd, imaginea materialistă despre om şi conştiinţa acestuia presupune un punct de vedere materialist şi asupra societăţii. Dacă ideile omului sînt o parte a naturii, ca o expresie a senzaţiilor şi intereselor lui fireşti în raport cu mediul înconjurător, atunci şi societatea, rodul unei înţelegeri raţionale dintre oameni, în oare factorul educativ principal îl constituie**

**opiniile subiective sau opiniile tuturor oamenilor, face parte din natură. Mai mult decît atît, unii dintre reprezentanţii materialismului secolului al XVIII-lea (Helvetius), după cum spune în mod expres Marx, aplică materialismul la studiul fenomenelor sociale. Helvetius merge atît de departe, nu fără serioase inconsecvenţe, încît consideră că educaţia, de care depinde formarea omului, este constituită din ansamblul condiţiilor de viaţă ale individului, în acest caz nu mai este vorba de o concepţie materialistă implicită, ci de una explicită, în care se găsesc elemente de raportare a omului şi a societăţii la invenţii, meşteşuguri şi ştiinţă, de recunoaştere a rolului avuţiei naţionale în determinarea stării societăţii şi chiar de surprindere a mersului istoriei societăţii. Meritul de seamă al unor maierialişti francezi din secolul al XVIII-lea de a se fi apropiat de o concepţie materialistă asupra societăţii (deşi pe calea reducţionisită a egalizării socialului cu psihologia hedonistă) şi chiar de a fi aplicat materialismul la studiul socialului nu a putut să nu aibă influenţă asupra concepţiei lui Marx.**

**c) Chiar în cazul în care acceptăm (şi nu putem să nu o facem) aprecierea că, în ansamblu, materialismul francez din secolul al XVIII-lea a exprimat o concepţie idealistă despre societate (opiniile guver-**

**naază lumea), nu putem să nu reţinem faptul că reprezentanţii acestui curent filosofic au împins gîndirea despre viaţa socială pînă în faţa unei probleme de genul unui cerc vicios (omul este produs de mediul social, iar mediul social este produs de opinia publică, respectiv de oameni), care se cerea imperios rezolvată. Dacă am face abstracţie de toate celelalte merite ale materialismului francez din secolul al XVIII-lea în explicarea omului şi a societăţii şi am ţine seama doar de calitatea lui de a fi ridicat acut problema amintită, chiar şi atunci nu am putea trece cu vederea contribuţia lui la impulsionarea cunoaşterii vieţii sociale. Suscitarea acestui materialism prin problema de tip cerc vicios menţionată mai sus, a fost stimulatoare petnitru elaborarea concepţiei ştiinţifice despre societate. Nu trebuie să uităm faptul că marxismul nu neagă rolul deosebit al ideilor în viaţa indivizilor şi în cea socială, deoarece în istoria societăţii „cei oare acţionează sînt oiameni înzestraţi cu conştiinţă, care acţionează cu chibzuinţă sau pasiune în vederea unor scopuri ainumite; nimic nu se întâmplă fără o intenţie conştientă, fără un scop voit“[4]. Pasiunea sau judecata care determină voinţa omului pot fi fioiarte diferite prin sursa lor (obiecte exterioare, mobil uri ideale). Dar vechiul materialism „devine infidel faţă de sine însuşi, pentru că acceptă forţele ideale, oare acţionează în istorie, drept, cauze ultime, în loc să cerceteze ce se ascunde în, spatele lor, care sînt forţele motrice affie acestor forţe ideale. Inconsecvenţa nu eonsită în faptul că el recunoaşte existenţa umor forţe *ideale*, ci în faptul că nu merge mai departe, pînă la cauzele determinante ale acestor forţe motrice ideale"[5].**

**d) Filosofia materialistă engleză din secolul al XVII-lea şi cea, franceză din secolul al XVIII-lea se înscriu, prin, felul în care privesc raportul dintre om şi societate, în cadrele individualismului, care a dominat întreaga gîndire a epocii respective. Această poziţie reprezintă o reflectare mai mult sau mai puţin sofisticată a faptului că pe planul economiei a fost ruptă *„unitatea* dintre oamenii vii, activi, şi condiţiile naturale, neorganice, ale schimbului de substanţe cu natura[446]. Omul s-a rupt de colectivitate ca**

**individ „în urma unui proces istoric[1'7]. Societatea civilă, spune Marx, a început să se dezvolte încă din secolul al XVI-lea, iar în secolul al XVIII-lea „făcuse paşi gigantici în direcţia maturizării ei“[8]. Tocmai în această societate „a liberei concurenţe, individul apare desprins de legăturile naturale etc., care în epocile istorice anterioare îl făceau să fie accesoriul unui conglomerat uman limitat şi bine determinat[449]. Individul secolului al XVIII-lea nu este altceva decît produsul „destrămării formelor sociale feudale, pe de o parte, şi al dezvoltării noilor forţe de producţie, începute în secolul al XVI-lea, pe de altă parte[4410]. El apare în ideologia vremii nu ca un „rezultat al istoriei, ci ca punct de plecare al ei. . . ca individ corespunzător naturii... ca ceva dat de matură[4411].**

**Ar fi însă greşit dacă am considera că toţi gîndi- torii celor două secole din ţările respective au aderat la aceeaşi formă de individualism şi au înţeles în acelaşi fel natura umană a individului. Una este, de pildă, poiziţia lui Hobbes în această problemă, şi alta cea a lui Locke. Deosebiri substanţiale apar în modul de tratare a acestei probleme în cadrul gîn- dirii franceze din secolul al XVIII-lea. înţelegerea nuanţată a individualismului din perioada la care ne referim nu ţine, după părerea noastră, de domeniul unui rafinament pedant şi caduc. Pe aceaistă cale ne vom putea da seama de ce marxismul a remarcat doar unele puncte de vedere, iar pe altele, deşi celebre în istoria gîndirii omeneşti, le-a tratat periferic sau chiar le-a ignorat.**

**Concepţia aristotelică după care omul este social (zoon politikon) prin însăşi natura sa, iar societatea a apărut odaită cu el, a fost, în principiu, complet abandonată de către reprezentanţii ideologici ad burgheziei, aflată în stare de a deveni o clasă dominantă sau ajunsă chiar într-o asemenea situaţie. Aceştia au afirmat ideea existenţei unei naturi umane sau a unei stări naturale a omului privit ca individ. Insă datorită faptului că nu au putut face abstracţie de societate (indiferent cum au înţeles-o), ei au fosit nevoiţi să-şi pună problema raportului dintre natura umană a individului şi viaţa lui socială. Corelaţia dintre**

**cele două elemente a îmbrăcat forme diferite în gîndirea vremii, care pot fi reduse la cî- teva tipuri de bază. Pentru ilustrarea lor ne vom folosi de un tabel simplu:**

| | | Rolul societăţii pentru individ | |
|---|---|---|---|
| | | - | + |
| Valoarea naturii umane | - | 1 | 4 |
| | + | Z | 5 |
| | X | 3 | S |

**Ce rue sugerează acesit tabel? Tipul 1 (natură umană negativă şi rol negativ al societăţii) este un nonsens din punctul de vedere al exprimării unor interese de clasă sub forma unui ideal mobilizator în sensul transformării societăţii (nu numai pentru toate clasele oprimate, ci şi pentru burghezie). Tipul 5 (natură umană pozitivă şi rol pozitiv al societăţii) exprimă, pentru secolele la* oare ne referim, mai mult un ideal decît o realitate, neimplicînd nici un element critic sau mobilizator. Caracteristice pentru ideologii burghezi ai vremii sînt toate celelalte tipuri (4, 2, 3 şi 6). Dacă ne vom referi la linia de gîndire a materialismului care pleacă de la Locke şi**

**ajunge la socialismul şi comunismul francez şi englez, căruia Marx i-a acordat o mare atenţie, putem să-i circumscriem pe reprezentanţii ei în următoarele tipuri ale relaţiei dintre naitura umană şi societate. Hobbes a susţinut ideea că naitura umană a individului este negativă, iar societatea are asupra lui un roi pozitiv (tipul 4). Locke, prin accentele critice ale concepţiei sale, exprimă tipul 2 (natură umană pozitivă şi rol negativ al societăţii), iar ca ideal se înscrie în cadrul tipului dublu pozitiv (5). Condillac, Helvetius şi Holbaoh susţin, în esenţă, că omul nu are de la natură idei înnăscute şi nu este nici bun, nici rău. Societatea: îl poate faoe geniu sau un om bun (tipul 6), ori ignorant sau un om rău (tipul 3). Ei se pronunţau împotriva primei situaţii şi în favoarea celei de-a doua.**

**Mai mulit decîit atât, în gîndirea acestor filosofi (şi apoi şi în aceea a istoricilor francezi din epoca restauraţiei) s-a născut ideea unei disocieri, în cadrul societăţii, între societatea civilă (ca o asociere naturală a indivizilor în cadrul căreia sînt conservate interesele lor private) şi stat (oare este sau nu este în conformitate cu cerinţele societăţii civile şi, implicit, ale fiecărui individ în parte). Şi aici ne aflăm în prezenţa unei corelaţii între două variabile. In cazul în care ne-am întoarce la tabelul prezentat mai înainte şi l-am pune în concordanţă cu această disociere a societăţii, numărul posibilităţilor (sau tipurilor) de poziţii ideologice s-ar înmulţi simţitor.**

**Ceea ce este important de subliniat în legătură cu această linie de gîndire sînrt cel puţin două fapte. Mai întâi, reprezentanţii ei au considerat că natura umană individuală este acea stare de egalitate a tuturor oamenilor care nu poate nicicum justifica inegalitatea socială (mai ales politică) a indivizilor în stat. Engels spune în acest sens că ideea potrivit căreia toţi oamenii, ca oameni,, aiu ceva comun şi că în această măsură ei sînt egali este, bineînţeles. străveche. Dar revendicarea modernă a egalităţii este ceva cu totul diferit: ea constă mai curînd în. a deduce din însuşirea comună tuturor oamenilor ca oameni, dreptul la o situaţie politică, respectiv socială, egală a tuturor oamenilor, sau cel puţin a tuturor cetăţenilor unui stat ori a tuturor membrilor unei societăţi. Au trebuit să treacă**

**milenii şi au trecut milenii pînă cînd diin această idee iniţială de egalitate relativă s-a putut trage concluzia unei egalităţi de drepturi în stat şi societate, pînă cînd însăşi „această concluzie a putut apărea ca ceva natural şi de la sine înţeles"[12]. în al doilea rînd, aceşti gîndi- tori au lăsat să se înţeleagă (şi chiar au afirmat) că societatea nu reprezintă în fond ceva diferit sau opus faţă de om, ci numai în anumite stări ale ei, oe trebuie abandonate. în această idee se găseşte un adevăr fundamental al concepţiei lor, pe care marxismul îl va prelua în, conţinutul lui, şi anume acela că societatea nu este străină naturii umane, ci o parte inalienabilă a ei.**

**Analiza gîndirii altor reprezentanţi ai ideologiei burgheze din Franţa secolului al XVIII-lea este în măsură să ne arate că aceştia nu se ridică la valoarea liniei semnalate de către Marx. Majoritatea lor au susţinut şi ei ideea unei egalităţi de la natură a indivizilor. Acesta este îndeosebi cazul lui J. Jaques Rousseau, care în vestitul *Contract social* (1762) spune fără nici un echivoc: „Omul s-a născut liber.. ."[13]. Engels însuşi arată că latura burgheză a egalităţii politice „a fost formulată pentru prima dată net, dar încă tot ca revendicare general-ome- nească, de către Rousseau"[14]. Dar, fără să ignorăm meritele sale în direcţia sublinierii caracterului natural al libertăţii individului şi chiar în dezvăluirea unor laturi alienatoare ale societăţii în oare a trăit, nu putem trece cu vederea faptul că Rousseau a susţinut ideea că dacă omul este bun de la natură, ceea ce-l face să trăiască în lanţuri pretutindeni[15] este**

**societatea (sau civilizaţia ca un rezultat al societăţii). După părerea lui, starea naturală de război reciproc atribuită de Hobbes indivizilor nu aparţine, de fapt, acestui nivel primar de existenţă, ci doar persoanelor publice. Oamenii se luptă între ei nu ca indivizi naturali, ci ca cetăţeni (ca membri ai unui stat). Omul natural mu a fost nici imoral, mici vicios, şi nu a avut proprietate. Explicaţia dezvoltării omului într-un fel sau altul (bun sau rău) se află în societate. Egoismul, gustul, stima pentru operele altora, artele,, războiul, sclavia, viciul, afecţiunea conjugală sau părintească, toate există în viaţa omului niumai în măsura în care el este o fiinţă socială, care trăieşte în grupuri mai mari saiu mai mici. Faimosul lui imperativ al întoarcerii la natură poate fi privit ca un refuz de a considera societatea ca natură umană sau ca parte importantă a acesteia. Dealtfel!, el priveşte metafizic raportul dintre individ şi societate, atunci cînd consideră că individul este anterior societăţii şi că statul ieste un contract bazat pe un acord voluntar. Rousseau ajunge în cele din urmă să regrete starea naturală a individului şi să formuleze o soluţie prezentată oarecum ca un rău necesar. Problema cane se pune, spune el, este aceea de a da curs în comunitate voinţei generale (la volante generale), bazată pe raţiune şi experienţă. Voinţa generală este doar de importanţă politică; ea esite voinţa majorităţii, voinţa statului (care devine o personalitate aparte de cea a individului). Pe această cale, omul nu va .mai fi înstrăinat prin societate de calităţile stării lui naturale, iar individualitatea sa se va putea afirma nestingherită. Soluţia rousseauistă recunoaşte însă implicit imposibilitatea rezolvării contradicţiilor din cadrul societăţii civile burgheze. Voinţa tuturor (la volomte de tous), care este suma voinţelor individuale, mu poate ajunge aproape niciodată în stare de unanimitate. Rousseau distrage astfel atenţia de la căutarea naturii umane în socie-**

**tatea civilă, îndieptînd-o spre stat, înţeles ca o „natură" fortuită, însă necesară.**

**e) Materialismul care pleacă de la Locke şi ajunge la Condillae, Helvetius, Holbach şi alţii are şi marele merit de a constitui, după cum spune Marx, premisa doctrinei umanismului real şi a bazei logice a comunismului. Este foarte limpede că „din teoriile materialismului despre bunătatea înnăscută a oamenilor şi despre egalitatea aptitudinilor lor intelectuale, despre atotputernicia experienţei, a deprinderii, a educaţiei, despre influenţa pe care împrejurările exterioare o exercită asupra omului, despre marea însemnătate a activităţii productive, despre dreptul la plăcere etc., reiese în mod necesar legătura materialismului cu comunismul şi cu socialismul"[16]. Din concepţia materialistă senzualistă rezultă că omul poate să se descopere „şi să-şi însuşească omenescul adevărat, să se cunoască pe sine ca oan"[17] numai într-o lume empirică bine orînduiită. Cum interesul just înţeles stă la baza oricărei morale, „trebuie să tindem ca interesul particular al individului să coincidă cu interesul omenesc general"[18]. Dacă individul nu este liber să-şi impună adevărata lui individualitate, nu trebuie să-i pedepsim „pentru crimele comise, ci trebuie să distrugem izvoarele antisociale ale crimelor şi să dăm fiecăruia spaţiul necesar pentru manifestările lui de viaţă esenţială"[19]. Şi, în sfîrşit, dacă „împrejurările sînt acelea care îl formează pe om, trebuie să facem ca împrejurările să fie omeneşti. Dacă omul este prin natura lui o fiinţă socială înseamnă că numai în societate poate el să-şi dezvolte adevărata lui natură, iar forţa naturii lui trebuie apreciată nu după forţa indivizilor izolaţi, ci după forţa societăţii"[20].**

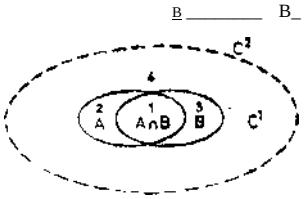
**Fără nici o îndoială că nu se poate pune semn de egalitate între această caracterizare şi trăsăturile liniei lockeene a materialismului. Marx ţine seama aici de apropierile dintre acest materialism şi socia-**

**ldsmul şi comunismul francez şi englez, aşa cum rezultă ele în urma dezvoltării de către acesta din urmă a respectivei linii de gândire. Totodată, el a cunoscut la acea dată (şi a apreciat) poziţia critică luată de Feuerbach împotriva lui Hegel. Despre materialismul lui Feuerbach, Marx şi spune că acesta coincide cu umanismul. Mai mult chiar, ţinînd seama de progresele teoretice înregistrate de către Marx (pînă cînd a fost scrisă *Sfînta familie)* în sensul elaborării concepţiei sale despre om şi societate, putem spune că el a investit în caracterizarea pe care am prezemtat-o propria sa atitudine critioo-pozitivă faţă dc materialismul amintit, atitudine oare presupune nu numai acceptarea şi chiar însuşirea laturilor lui valoroase, dar şi depăşirea acestuia, înclinăm să credem că scurta şi densa înfăţişare a legăturii dintre linia lockeană a materialismului şi comunismul şi socialismul francez şi englez înglobează laturi importante ale concepţiei marxiste cu privire la om şi esenţa lui.**

**în încheiere, se cuvine să spunem că în literatura marxistă poate fi găsită o prezentare detaliată a minusurilor liniei lockeene a materialismului şi chiar aproape a fiecărui reprezentant al ei. In lucrările lui Marx şi Engels sîmt semnalate următoarele lipsuri principale ale acestui materialism: 1) caracterul său mecanicist în interpretarea fenomenelor naturii;**

**2) apropierea parţială şi inconsecventă de explicarea materialistă a omului şi societăţii; 3) lipsa unui spirit istoric în abordarea naturii şi societăţii; 4) caracterul contemplativ al teoriei despre cunoaştere. Nu a intrat în intenţiile acestui paragraf evidenţierea detaliată a acestor deficienţe şi analiza lor. Am vrut doar să atragem atenţia îndeosebi asupra unor puncte de continuitate între materialismul lockeam, comunismul şi socialismul francez şi englez, pe de o pante, şi marxism, în înţelegerea omului.**

**în tentativa de a circumscrie conţinutul conceptului de .matură uimană, aşa cum apare el în lucrările lui Marx şi Engels, ne vom folosi de o diagramă de tip Vena, specifică teoriei mulţimilor:**




x i 2_
s 3 |~T
c = A + AoB + B

Fig. 1

**ia) In marxism, conceptul de natură umană este foarte sitrîns legat de conceptul, mult mai general, de matură. Un prim înţeles al acestui din urmă concept este cel de datam iniţial, pentru semnalarea căruia însă, diagrama de mai sus esite inoperantă. Ar trebui să ne imaginăm în locul ei un spaţiu alb notat cu $C^n$, în care mu apare nici o mulţime şi nici un alt simbol. Faţă de om, naitura are o prioritate exterioară, dacă avem în vedere faptul că el a apărut doar la un amunlt moment în dezvoltarea ei. Dar „această discriminare are sens numai în măsura în care omul e privit ca ceva diferit de natură“[21]. O asemenea matură anterioară istoriei omului au esite însă echivalentă cu natura în oare trăim nod astăzi. Deşi poate prea îngroşată, următoarea propoziţie din *Ideologia germană* exprimă, în principiu, un adevăr: natura anterioară istoriei „este natura care nu mai există asitâzi nicăieri, decît, poate, ca excepţie în cîteva imsulle ausitnafldieme de corali, de origine mai recentă“[22]. In cadrul maturii înţeleasă în acest mod, omul încă nu apăruse. Destul de tîrziu în istoria planetei noastre el a existat doar sub formă de posi-**

bilitaite, ca o specie biologică. Dealtfel, într-o critică
l, a adresa gîndirii hegeliene, Marx scrie printre altele că ***„natura,*** considerată abstract, pentru sine, fixată în separarea ei faţă de om, este pentru om ***nimic“[23].***

b) După apariţia omului natura poaite fi înţeleasă ca lume exterioară proximă sau imediată, mai precis ca lume exterioară nefittraită printir-o muncă anterioară ia omului. Este ceea ce aim notat; cu $C^1$ în diagrama de mai sus. Faptul că marginile lui $C^1$ au fost însemnate cu o linie întreruptă vrea să sugereze deschiderea permanentă a acestui domeniu în raport cu omul şi societatea către universul infinit — adică spre $C^2$. In ***Capitalul,*** Marx spune despre Pămînit (în sens de glob pămîntesc) că reprezintă magazia „primitivă de provizii" şi „arsenalul său primitiv de mijloace de muncă"[24]. Obiectul industriei extractive şi, parţial, al vînătorii şi pescuitul face parte din, natura înţeleasă astfel. In această accepţiune, proprie în general materialismului (care include, de regulă, şi primul sens avut în vedere mai sus) natura există în afară şi independent de om. Sub raport acţiona-] ea constituie, teoretic vorbind, un domeniu inepuizabil al activităţii practice a omului. Privind lucrurile gnoseologic, această natură reprezintă un obiect infinit al cunoaşterii omeneşti.

e) In ***Manuscrise economico-filosofice din 1844,*** Marx se referă la om nu doar din punctul de vedere al apartenenţei lui istorice (sau genetice), ci şi actuale lia, lumea, biologică şi, în general, la natură, a cărei existenţă nu este condiţionaltă de om, dar fără de care sau în afara căreia, el nu poate trăi şi nu poate deveni ceea ce este. Este vorba, despre mulţimea A, minus partea intersectată cu B (notată cu 2 în tabelul specificator al diagramei). In ilustrarea schematică folosită nu am putut să-i notăm pe C care, în parte, se suprapune cu 2 (el îi conţine, totodată, pe 1 şi 3). Această semnalare vrea să atragă atenţia asupra faptului real că omul este o parte a naturii

**exterioare. Disocierea lui oa ceva deosebit în cadrul naturii are sens numai în condiţiile în care omul ajunge să devină un obiect pentru el însuşi, adică atunci cînd ajunge să posede conştiinţă şi să acţioneze faţă de natura înţeleasă astfel. Mulţimea 2 este utilizată, de regulă, doar pentru: 1) a**

**semnala transcendenţa actuală biologică a corpului uman şi a disponibilităţilor lui bio-fiziologice şi psihice naturale şi 2) pentru a indica apartenenţa necesară a omului La natură, care constituie obiectul nevoilor lui viitale.** In ***Bazele criticii economiei politice,*** **Marx spune în această direcţie că epiderma omului, „oa şi organele lui senzoriale, pe care el, ce-i drept, le reproduce şi dezvoltă etc. în procesul vieţii", sînt premise care „preced acest proces de reproducţie"[25]. Aici se cuvine să spunem că marxismul admite faptul că între indivizi există nu numaii deosebiri fizice, ci şi deosebiri ale bazei fiziologice a conştiinţei şi de oapacităţi intelectuale. Cealaltă latură a sensului avut în vedere a fost afirmată de către Marx atunci cînd s-a referit lia *„omul* real, corporal, care stă pe solidul glob pămîntesc, *aspirină şi expirînd toate forţele naturii*"[26]. Engels, la rîndul lui, spune că noi aparţinem naturii „prin carnea., sîngele şi creierul nostru"[27]. Omul nu poate supravieţui fără mijloace de subzistenţă fizică (plantele, animalele, pietrele, aerul, lumina etc.). Corpul omului este el însuşi o parte a naturii. Datorită apartenenţei lui la natură, omul are nevoi (trebuinţe sau funcţii) animalice. Omul, din punct de vedere fizic, îşi datoreşte existenţa împerecherii naturale a două fiinţe. Afirmaţia, atît de răspîndită în ştiinţele contemporane, după oare omul este o fiinţă bio-psihică poate fi acceptată şi în caracterizarea marxistă a omului din punctul de vedere asupra căruia ne-am oprit aici.**

**d) Teza după care omul este un animal prin genul lui proxim are o istorie foarte veche. Consecvenţa logică pretinde însă oa în acesit context definiţional să se determine şi diferenţa specifică, adică ceea ce îl deosebeşte pe om de animal. In aoesit scop s-a recurs la ajutorul unor expresii constituite, de cele mai multe ori, din două cuvinte, dintre oare primul (animal) se repetă întotdeauna, iar cel de-al doilea esite diferit. Aristotel a considerat omul ca un animal biped. Ideea că omul -este o fiinţă raţională sau conştientă are o arie de diseminare foarte largă în gîndirea filosofică. Franklin îl defineşte pe om drept *a toolmaking animal,* adică un animal care făureşte unelte. In marxism apar toate oele trei predicate ale subiectului animal.**

**Tn, acest context de idei s-au ivit cîteva probleme cărora oamenii de ştiinţă de profil naturalist şi filosofii s-au**

**străduit să le dea un răspuns cît mai adecvat, nu însă fără a fi scutiţi de influenţele stadiului de dezvoltare a cunoştiinţelor din timpul în care au trăit, precum şi de cele proprii ideologiei vreimii lor. Mai întîi este vorba despre originea animală a omului, ceea ce implică ideea că desprinderea din gen (regnul animal) a omului are o istorie naturală oare explică diferenţa sa specifică. In secolul al XVIII-lea, Buffon şi Maupertuis au sugerat, sub forma unei ipoteze îndrăzneţe, descendenţa omului şi maimuţelor dintr-un strămoş comun. In 1800, Lamarck prezintă, într-o primă formă, teioria transformismului. Această problemă nu este tratată în primele lucrări ale lui Marx şi Engels. In *Ideologia germană,* de pildă, se atrage atenţia asupra importanţei determinării existenţei indivizilor umani vii, fără să se facă însă referiri la geneza acestora. Oamenii s-au deosebit de celelalte animale atunci cînd au început să producă mijloace de trai. Intre timp, respectiv în 1854, Darwin şi-a publicat *Originea speciilor,* în care prezintă cunoscuta sa teorie evoluţionistă, iar numai cîţiva ani mai tîrziu elaborează lucrarea *Descendenţa omului,* în care susţine ideea că strămoşii omului sînt maimuţele. In 1867, Engels scrie *Rolul muncii în procesul transformării maimuţei în om,*** unde preia, în principiu, ideile lui Darwin despre acest subiect.

In .al doilea rînd, semnalîndu-sie diferenţa specifică dimtre om şi animal, s-a conturat problema felului acestei deosebiri, şi anume dacă ea ieste de ordinul calităţii sau doar de grad. In, eseul ***Human Un- derstanding,*** Locke deosebeşte calitativ omul de alte fiinţe sensibile. Atît omul cît şi animalele sînit — arată el — poisesorii senzaţiei, memoriei şi imaginaţiei, dar animalele nu au capacitate de abstractizare. Roîusseau consideră că fiecare animal are idei, şi că din acest punct de vedere omul diferă doar ca grad de animal. înisă el, 'totodată, e de părere că omul aire o calitate proprie, şi anume aceea de a fi un agent liber care posedă conştiinţa acestei libertăţi. Pentru Darwin, dimpotrivă, diferenţa de înţelepciune sau de spirit (the difference in mind) dintre om şi animalele superioare este în mod sigur una de grad, şi nu de calitate. Marx, încă în ***Manuscrise economico-filosofice din 1844,*** susţine ideea că realitatea -omului (adică a vieţii lui) este, dincolo de anumite elemente comune, esenţialmente diferită de realitatea

biologicului (adică a vieţii animalului), idee pe care o va; relua, apoi în ***Capitalul,*** cu ocazila analizei pe care o face procesului de muncă. La rîn- dul lui, Engels, în lucrarea amintită, consideră că deosebirile dintre animal şi om sînt, în parte de grad (aoordînd astfel, credit lui Darwin), iar în pante au un caracter calitativ. El arată că creierul omenesc, „cu itaaită asemănarea lui cu creierul maimuţei, este mult mai mare şi mai perfecţionat decît acesta"[28]. Atît animalele cit şi omul modifică natura înconjurătoare, prin acţiunile lor, „deşi nu în aceeaşi măsură"[29]. Schimbarea de ordinul calităţii sau mai bine zis elementul nou oare deosebeşte omul de animal, constă în apariţia şi existenţa societăţii. Societatea omenească nu este doar un. grad diferit pe linia evoluţiei certei de miaimuţe. Ea se formează ***ca ceva diferit*** din. ceata de maimuţe carie se căţăra,u pe arborii.

In al treilea rînd, trebuie subliniată problema rar- portului dintre om în sine, oa o specie deosebită de celelalte animale, adică în afara relaţiilor lui cu viaţa socială, şi însăşi această viaţă socială. In această privinţă, puitiem constata, două aspecte semnalate în literatura marxistă. Primul se referă la imposibilitatea apariţiei omului ca om în afara vieţii sociale. Oamenii s-au deosebit de animale atunci cînd au început să producă mijloace de trai. Acest pas a avut drept condiţie necesiară „alcătuirea trupului lor“[30], dair pasul aceste nu ar fi putut fi făcut dacă între oameni nu s-ar fi stabilit anumite raporturi, sociale. După părerea, lui Engels, munca ia fost unul dintre stimulentele esenţiale sub influenţa căruia creierul maimuţei a devenit creier uman. ***„Formarea*** celor cinci simţuri este opera întregii istorii de pînă acum"[31], afirmă Marx în. ***Manuscrise economico-filosofice din 1844.*** Celălalt aispedt vizează raportul actual cu societatea, propriu fiecărui individ şi fiecărei generaţii. Simţurile omului social, arată Marx, sînit diferite de cele ale omului nesocial. Inîtro măsură importantă, toate capacităţile, de o mare varietate şi fineţe, pe oare le posedă omul, sînit datorate specializării liui şi experienţei cîştigaite în. diferite domenii de activitate. Omul, pe lîngă organele individualităţii lui — văzul, auzul, mirosul etc. — îşi creează în activitatea şi relaţiile lui cu ceilalţi oameni, anumite forţe şi organe sociale' (de pildă, cooperarea şi specializarea muncii).

Intersecţia dintre A şi B, adică 1, ilustrează diferenţa specifică a omului în raport cu animalul proxim (maimuţa),

fiind legată de toate cele trei probleme asupra cărora ne-am oprit (înrudirea omului cu animalul, dair şi detaşarea lui de acesta;; prezenţa unor deosebiri de grad, dar şi calitative între om **şi animal; raportul dintre om ca disponibilitate bio-psihică şi viaţa socială). Totodată, această intersecţie oglindeşte şi un alit aspect al conţinutului omului. Omul este nu numai o fiinţă care are o natură anterioară intrinsecă şi exterioară lui, la formarea căreia el mu a participat, ci omul este în acelaşi timp un rezultat social, o fiinţă socială. In literatura contemporană se foloseşte expresia că omul nu esite doar un rezultat al naturii, ci şi un produs al societăţii în care trăieşte — fapt surprins prin conceptul de *nurture.* In acest sens se poate spune că omul nu este doar o fiinţă bio-psihică, ci, mai mult, o fiinţă bio-psihio-socială**[32]**. Nu insistăm aici mai pe larg asupra punctului de vedere marxist cu privire la deosebirea dintre om şi animal, deoarece, aşa cum se va vedea, aoeasită problemă esite dependentă de înţelegerea tuturor accepţiunilor conceptului de natură umană. In plus, ea este intim şi fundamentai corelată cu ansamblul de idei oare specifică raportul dintre subiect şi obiect, asupra căruia ne vom referi în capitolul al II-lea al acestei lucrări.**

**e) Detaşarea omului de condiţia, animalului şi de-venirea lui ca o fiinţă imanent naiturală este paralelă, în linii generale„ cu crearea de către el a unei lumi proprii lui (B—A sau 3), care îi apare şi esite efectiv „o operă a *sa* şi o realitate a sa“[33]. Această lume a sa (şi ea în indisolubilă legătură cu C) permite extinderea influenţei omului asupra naturii imediate ($C^1$) şi îi furnizează asemenea obiecte ce nu se găsesc nemijlocit în naitura independentă de om. In mare măsură, omul acţionează productiv asupra materiei prime, adică asupra unui obiect trecut prin filtrul muncii. Acelaşi lucru se poate spune despre mijloacele de muncă şi alite condiţii materiale ale producţiei. Drept obiecte umane poit fi nu numai acele părţi ale naturii asupra cărora omul şi-a extins activitatea sa încercînd să şi-o subordoneze scopului lui, ci şi relaţiile de producţie, instituţiile sociale, ideologia, operele artistice etc., respectiv toate creaţiile autentic omeneşti. Lumea omului şi nu atît natura în-ţeleasă ca natură anterioară sau natura ca apartenenţă a omului la genul animal, reprezintă substanţa în care şi prin**

**care omul devine om, se manifestă ca om şi îşi realizează posibilităţile lui naturale. Ea nu este altceva decît societatea privită în sensul cel mai general al cuvîntului: lumea omului, spune Marx, este statul, societatea[34]. In acelaşi sens, el arată că: „Natura ce se dezvoltă în cadrul istoriei umane — această geneză a societăţii umane — este natura *reală* a omului“[35].**

**f) Pe lîngă determinarea lui C, $C^1$, $C^2$, A—B, A fi B şi B—A, este necesar să scoatem în evidenţă şi cî- teva aspecte ale relaţiilor dintre ele. Procedînd astfel, putem privi mulţimile respective ca formînd un ansamblu de legături de tipul următor:**

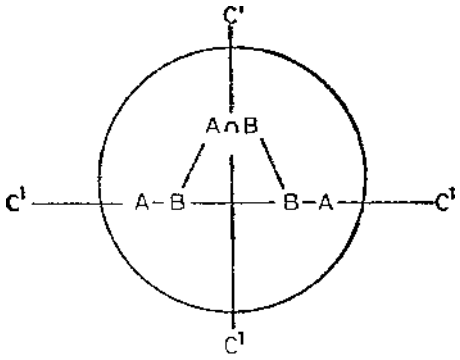



Fig. 2

**Acest fel de a privi lucrurile rezultă cu claritate din întreaga gîndire elaborată de către Marx şi Engels. încercînd să concretizăm, putem spune următoarele:**

**1) Fiecare element din cadrul cercului este lega/t de toate celelalte. Măsura în care omul este un animal este condiţionaită de diferenţa lui specifică şi de gradul de dezvoltare a lumii lui. Deosebirea dintre oim şi animal este o variabilă în funcţie de disponibilităţile omului ca specie biologică, precum şi de starea societăţii. Lumea omului esite influenţată aitît de condiţia omului oa animal, cît şi de deosebirea lui în: raport cu animalul.**

**2) In cadrul relaţiilor dintre oele trei elemente, determinantă esite legătura dinitre A D B (subiectul uman)**

**şi B—A (obiectul uman).**

**3) Deşi aflaţi înit.r-o legătură esenţială (în afara căreia omul nu ar putea exista), cei trei termeni posedă totuşi o 'anumită specificitate şi o relativă independenţă (de pildă, B—A poate fi privit ca' un domeniu de sine stătător faţă de A fi B, în anumite condiţii isitorice).**

**4) Toate elementele luate aparte se leagă de C, şi într-un anumit sens fac parte integrantă din el. A—B (2) este înafara conexiunii lui cu A n B şi B—A 'O parte a lui C. A n B (1) nu poate exista fără A—B şi, totodată, fără C, asupra căruia acţionează, încercînd să-şi afirme scopurile lui şi, în. general', propria sa specificitate. B—A (3) presupune însuşirea de către oameni a naiturii exterioare loir — atrasă sau ne,atrasă în circuitul social.**

**5) Relaţia cu $C^1$ are loc îndeosebi prin sistemul celor trei elemente şi, mai ales, pe linia legăturii dintre A n B şi B—A.**

**6) Toate .aspectele avute în vedere trebuie privite istoric„ în principal în. raport cu A H B şi B—-A şi în conexiunea lor reciprocă, eoncreită. In acest sens, Marx spune în *Capitalul* următoarele: „dacă vrem să judecăm faptele, evoluţia, raporturile etc. omeneşti ... trebuie să ne ocupăm mai întîi de natura omenească în general şi apoi de naitura omenească istoriceşte modificată în fiecare epocă în parte“[36].**

Intre elementele ansamblului respectiv, între ele şi C şi între latura lui internă şi $C^1$ pat exista raporturi care să favorizeze realizarea omului (afirmarea deplină a esenţei lui) sau să o împiedice. Iaită cîteva din aspectele acestei probleme. Marx spune că sfera naturii neorganice pe seama căreia trăieşte omul este incomparabil, mai largă decît în cazul animalului. „Practic, — arată acesta -— universalitatea omului apare tocmai în universalitatea oare faioe din inltreaga natură trupul lui ***neorganic***[ii31]. In cazul în care omul cunoaşte legile naturii, ale lui şi ale lumii lui, legăturile pe care el le stabileşte cu C nu vor afecta ansamblul celor itrei clemente şi nu vor îngreuia sau compromite relaţiile ulterioare cu natura (adică cu $C^1$). In, ciuda succeselor obţinute în acest sens,, nu numai $C^1$ scapă activităţii sau controlului omului. însuşi omul, ca fiinţă bio-psihică, este supus umor fenomene ce nu sînt prevăzute sau/şi dirijate de către el, dinitre care unele pot avea şi au chiar forme şi consecinţe catastrofale aisupra lui (de exemplu erupţii

vulcanice, inundaţii, cutremure, boli eitc.). A—B manifestă o tendinţă de expansiune a sferei lui in domeniul lui $C^1$, a cărui realizare devine din ce în ce mai costisitoare pentru om şi lumea lui[38]. B—A a devenit aproape universal în ceea ce priveşte globul pămîntesc, deşi există încă arii importante ale acestuia care pot fi atrase în ansamblul de legături A—B, A fi B, B—A şi C (deserturile, zonele inundate, teritoriile de dincolo de cercurile polare,, adîncul oceanelor şi mărilor). Aici se pune nu numai problema: atragerii în circuit uman a resurselor nefolosite ale globului, ci şi aceea[1] a utilizării lor raţionale (ca dealtfel şi a celor intrate deja în proces de exploatare), în funcţie de necesităţile popoarelor şi de nivelul atins de dezvoltarea ştiinţei şi tehnicii pe plan mondial[39]. Initre A şi B există şi o altă relaţie decît intersecţia lor. A—B şi B—A pot coexista în perfectă armonie, dar, totodată, între ele **se pot ivi şi contradicţii. Dezvoltarea neraţiomală a lui B—A alterează natura (C), de care depinde supravieţuirea omului ca apartenenţă la gen şi ca diferenţă specifică[40].** In **cadrul lui B, Marx a dezvăluit existenţa unei contradicţii fundamentale între A n B, pe de-o parte, şi B—A, pe de altă parte. Respectiva contradicţie a ajuns la manifestarea ei maximă în societatea burgheză. Ea constă, vorbind la modul foarte general (asupra acestei probleme vom reveni), în aceea că omul esite rupt de obiectivările pe care le-a creat prin activitatea sa şi care se opun acestuia ca nişte forţe străine lui. Menţinerea şi adîncirea ei compromite relaţiile omului şi lumii lui cu natura (adică cu C, respectiv $C^1$) şi chiar cu A—B[41].**

**g) Pe baza celor prezentate pînă acum considerăm că avem toate premisele (chiar dacă unele dintre ele au fost doar enunţate, urmînd să fie prezentate mai pe larg în restul lucrării) necesare care să ne justi- fioe încercarea de a formula cîteva concluzii cu privire la conceptul de natură umană aşa cum se prezintă el în gîndirea marxistă şi la legăturile lui cu cel de esenţă umană. Primul lucru pe care trebuie să-i spunem în această ordine de idei esite faptul că natura umană are în lucrările Ini Marx şi Engels un caracter plurisemaratic. Conceptul are mai multe accepţiuni clar exprimate (nu aşa cum stau lucrurile în linia locfceană a materialismului, unde sînt doar parţial distinse, iar cele luate în seamă nu sînt privite în unitatea şi**

**esienţialiitatea lor): 1) fiinţă biio- psihică, ca naitură umană sub formă de posibilitate (A—B)[42]; 2) fiinţă bio-psiho-socială, ca matură umană constituită prin relaţia cu societatea (A fi B)[43]; 3) natura umană înţeleasă ca factor uman viu, adică (A—B) -f (A 0 B); 4) naitura umană privită ca lume a omului saiu oa factor uman obiectivat (B—A)[44]; 5) natura umană oa ansamblu al primelor semnificaţii, în cadrul căruia lumea omului deţine locul principal [(A—B) + (A fl B) + (B—A) 4- relaţiile dintre aceste elemente, cu sublinierea rolului deosebit al lui B—A][45].**

**In al doilea rînd, se cuvine să subliniem ideea că diferitele accepţiuni ale conceptului de natură umană (minus ultima dintre ele, adică cea notată cu 5) sînt complementare şi nu mutual exclusive. Decuparea unei accepţiuni din ansamblul viziunii marxiste cu privire la natura umană şi absolutizarea ei reprezintă una dintre rădăcinile gnoseologice ale interpretărilor unilaterale ale punctului de vedere marxist cu privire la om, indiferent dacă acestea sînt făcute de pe o poziţie marxistă sau nonmarxistă, dogmatică ori nondogmatică. O asemenea poziţie teoretică se corelează strîns cu o cunoaştere ciuntită a marxismului, favorizată (dar nu justificată) de faptul că Marx şi Engels, din motive critice, au adus uneori în prim plan în lucrările lor, cînd una, cînd alta din semnificaţiile conceptului de natură umană. Există clare afirmări în lucrările fondatorilor marxismului a ideii că numai în unitatea lor, laturile naturii umane îl pot defini pe om, ca şi luări de poziţie ferme faţă de acele puncte de vedere care nu ţin seama de acest adevăr. Existenţa naturală a omului (ceea ce ar putea echivala cu A—B) este „existenţa sa *umană*[11] numai în societate, numai aici „natura devine pentru el om“[46]. Omul, spune Marx, nu este numai o fiinţă naturală înzestrată cu ochi, urechi etc. care trăieşte în natură. El este şi o fiinţă naturală omenească care trăieşte în societate. Despre omul lui Feuerbach, Engels spune că are un caracter abstract şi intră în relaţii cu alţi oameni, concepuţi şi ei în acelaşi mod. Feuerbach „se cramponează din răsputeri de natură şi om; dar natura şi omul rămîn la el vorbe. El nu este în stare să ne spună ceva precis nici despre natura reală, nici despre omul real. Dar de la omul abstract al lui Feuerbach nu se poate ajunge la oamenii reali şi vii decît dacă îi considerăm**

**în acţiunea lor istorică"[47]. Marx, în *Contribuţii la***

***critica filosofiei hegeliene a dreptului,*** se declară în dezacord cu Hegel, oaire „uită că esenţa unei -«personalităţi particulare» mu constă în barba ei., în sîn- gele ei, în natiura ei abstractă[4448]. Initr-io polemică ivită, în 1890, între l Iermann Bahr şi Paul Ernsit în jurul problemei femeii şi mişcării feministe, primul se pronunţă împotriva punctului de vedere marxist despre om, pe oare îl înţelege însă într-o manieră simplistă. El spune că în fiecare femeie, în afară de cea oare este rodul mediului şi al eredităţii, mai există o a treiia femeie, adică o femeiuşcă pură, femeie în siine. Engels îi scrie lui Ernsit spunîndu-i: „Ge ar rămîrwe din -«Femeia» domnului Bahr din care s-a înlăturat tot ce e rodul dezvoltării istorice?[44]. Tot el răspunde .astfel: „Rezultat al unei dezvoltări istorice .esitie pielea ei, căci ea trebuie să fie sau albă, sau neagră, galbenă, brună sau roşie — aşadar nu poaite avea o piele omenească. Rezultat al unei dezvoltări istorice esite părul ei, indiferent dacă e creţ sau lînos, buclat sau lins, dacă e negru, roşu sau blond. Prin urmare, îi este interzis să aibă un păr omenesc. Ce mai rămîne aşadar cînd ai eliminat tot ceea ce e reziultaitiul, unei dezvoltări istorice, inclusiv pielea şi părul, şi cînd în faţa noastră «apare femeia însăşi»? Pur şi simplu maimuţa, ainthropopitieea, şi pe aiceasta d-1 Bahr ra-ane decît; să şi-o ia în pat, «palpabilă şi concretă», împreună cu «instinctele ei naturale».[4449]

In al treilea rînd, specificările făcute de către marxism naturii umane se leagă indisolubil de esenţa umană. Acest fapt. rezultă, printre 'altele, şi din aceea că există cazuri în care Marx le şi identifică sub raportul conţinutului. El consideră industrial drept „natura ***reală*** a omului[44], dar, totodată, spune că ea ne permite să înţelegem şi „esenţa ***umană*** a naturii mu esenţa ***naturală*** a omului[4450]. Vorbind despre senzaţiile, psihicul omului, tot el arată că ele sînt afirmări „autentic ***ontologice*** ale esenţei (naturii)[4451].

**Aceasta nu înseamnă că, de fapt, conceptul de esenţă umană este epuizat de cel de natură umană. Natura umană ne arată elementele substanţei omului şi, în mare, chiar legăturile dintre ele. Mai mult, ea ne indică locul fundamental al societăţii (B—A) în cadrul acestor elemente. Prin toate acestea cunoaşterea a făcut un, serios pas înainte pe linia apropierii de esenţa umană. Dar esenţa umană rămîne încă un concept care trebuie specificat. In mod deosebit este necesar să se treacă la analiza de profunzime a**

**raporturilor dintre elementele naturii umane, adică de la o esenţă de un .anumit grad la o esenţă de alt grad. In acest sens se ridică cîteva probleme mai importante: 1) determinarea raportului dintre subiect şi obiect nu oa o legătură simplă între elementele naturii umane, ci ca o relaţie dialectică deosebit de complexă; 2) determinarea noţiunii de societate nai doar prin semnalarea părţilor (stabilite mai mult la nivelul bunului simţ, decît al ştiinţei) din care esite constituită, utilizîndu-se conjuncţia *şi* (avuţie şi stat şi drept etc.), ci prin dezvăluirea lo- gicităţii ei intime, adică a laturilor ei reale (stabilite ştiinţific), a relaţiilor lor dialectice, a caracterului ei istoric; 3) determinarea raportului dintre individ şi alt individ şi dintre individ şi societate; 4) circumscrierea conţinutului conceptelor de înstrăinare şi de libertate.**



## *II. DETER MI NAŢIILE ESENŢEI UMANE*

### *1. RAPORTUL DINTRE SUBIECT ŞI OBIECT*

**Marx consideră că omul şi matura fiinţează prin sine. Tocmai de aceea, cei care îşi pun întrebarea „cine a creat natura şi omul?[14] fac abstracţie de om şi matură, le presupun ca meexisjtenite şi vor un răspuns care să demonstreze că ele sînt existente. Cel oe pune o asemenea întrebare se gindeşte, de fapt, pe sine însuşi ca neexistent,**

**pemtru că şi el esite matură şi om. După părerea lui Marx omul s-a generat prin sine însuşi; el îşi datorează lui însuşi procesul său de apariţie: istoria *„universală* mu este altceva decît generarea omului prin munca umană, procesul de devenire a maturii pemtru om"[1]. Din toate acestea rezultă necesitatea teoretică de a începe analiza dialecticii maturii umane — în accepţiunea cea mai largă a acestui concept — , adică a esenţei umane, de la premisa existenţei reale a omului şi a maturii. Situîndu-se pe o poziţie fumciarmemte materialistă, marxismul consideră natura umană (în aceeaşi accepţiune) drept unica substanţă, baza tuturor schimbărilor şi originea tuturor ideilor omului.**

**Privită astfel, natura umană are în primul rînd înţelesul substanţei spinoziste. Fiind *causa sui,* ea există prin sine şi este suportul oricărei însuşiri şi relaţii.**

**în al doilea rînd, ea include ca o parte fundamentală proces,ualitatea internă, autodezvoltarea. Marx aprobă, în acest sens, o caracterizare a lui Hegel după care substanţa trebuie concepută ca proces in-**

teilor şi îşi însuşeşte dialectica sa privită ca auto- de'venire.

In al treilea rînd, natura esite subiectul şi obieotul tuturor .schimbărilor care se petrec în om şi în lumea lui. Avem în vedere în acest ca,z ideea lui Marx pO'brivit căreia „materia este subiectul tuturor schimbărilor[442], completată cu critica adresată lui Hegel, care priveşte substanţa spimo'zistă în separarea ei de om[3]. Monismul materialisit-dialeatic al concepţiei marxiste despre om este exprimat fără echivoc în următoarele cuvinte: „Cînd spunem că viaţa fizică şi spirituală a omului se află în strîrasă conexiune cu natura, .aceasta nu înseamnă altceva decît că matura se află în sitrînsă conexiune cu ea însăşi, căci omul este o parte a. maturii[444]. In prima teză despre Feuerbach, Marx consideră că realitatea trebuie să fie privită nu doar sub forma obiectului, ci şi subiectiv. Sensibilul, spune tot el, în a 5-a teză despre acelaşi filosof, trebuie privit oa „activitate umană ***practică,*** sensibilă[44 5].

în al patrulea rînd, substanţa omului reprezintă baza cunoaşterii, a întregii conştiinţe a omului, a tuturor ideilor lui. Omul „nu face decît să repete în gîndire existenţa sa reală[446]. Conştiinţa omului este un predicat al vieţii lui reale. Deşi gîndirea. şi existenţa sînt distincte, nu trebuie să sie uite faptul că „în acelaşi timp se află laolaltă într-un raport de ***unitate***“[7]. în ***Ideologia germană*** este reluată aceeaşi idee: „Conştiinţa (dais Bewusstsein) nu poate fi niciodată altceva decît existenţa oglindită în conştiinţă (das bewussite Sein), iar existenţa oamenilor este procesul real al vieţii lor[448].

Continuînd tradiţiile gîndirii filosofice şi, în mod deosebit, cele ale reprezentanţilor filosofiei clasice germane, Marx şi Engels leagă problema determinării esenţei umane (ca dialectică a naturii umane) de raportul dintre subiect şi obiect. Este necesar însă să spunem că modul în care marxismul concepe sub**stanţa omului se deosebeşte fundamental de înţelegerea ei în cadrul filosofiei idealiste clasice germane, deşi Marx şi Engels preiau ideea rolului determinant al activităţii, privită ca raport diateotic între subiect şi obiect în definirea omului. Marxismul este opus atît liniei idealisit-subieotive a lui Kant, dusă mai departe de Fichte, cît şi celei idaalist-obiective reprezentată de Schelling şi Hegel. în esenţă, Fichte reduce raportul dintre subiect şi obiect ia un subiect de natură subiectivă, iar Schelling şi Hegel la un subiect de natură obiectivă. Marxismul se apropie**

**(continuînd tradiţia liniei lockeene) de punctul de vedere al lui Feuerbach, care a considerat şi el natura ca substanţă sau bază a tuturor schimbărilor. Dar spre deosebire de acesta, marxismul mu rupe omul şi lumea omului de natură, ci le consideră o pârtie a ei. Totodată, relaţia dintre subiect (om) şi obiect (natură) mu este privită unilaterali, sub forma contemplării sau ca activitate teoretică, ci în dialec- ticitatea ei reală, ca relaţie deosebit de complexă, „ca *practică*[11] sau ca „activitate *obiectivă*“[9]. Aşa se explică de ce Marx, în mod expres, îşi afirmă poziţia sa ca fiind diferită atît de cea idealistă, cît şi de aceea a oricărui materialism anterior — inclusiv cel al lui Feuerbach. Pentru a-şi deosebi concepţia sa de idealism, precum şi de materialismul anterior (mai ales de cel al lui Feuerbach), el şi-o denumeşte, în *Manuscrise economico-filosofice din 1844,* drept „naturalism consecvent" sau pur şi simplu „umanism"[10], nu fără a remarca, totodată, faptul că ea înglobează critic „adevărul amîndoura"[11].**

**Din primele lucrări ale lui Marx, de pildă *Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului* şi mai ales *Manuscrise economico-filosofice din 1844,* din unele lucrări ulterioare, ca *Sfînta familie* şi *Ideologia germană* şi chiar din *Bazele criticii economiei politice* şi *Capitalul,* rezultă o imagine atotcuprinzătoare despre raportul dintre subiect şi obiect, faţă de care munca este doar o stare, chiar dacă este cea mai importantă dintre toate manifestările acestui raport. Monismul materialist marxist presupune, în înţelegerea omului, nu numai -acceptarea unei substanţe unice, ci şi a unui raport unic sau fundamental ca formă universală a autodezvoLtării acestei substanţe.**

**Cum în marxism raportul dinitre subiect şi obiect este legat indisolubil, de practică, se pune în acest context problema determinării conceptului de practică. După părerea noastră, există motive să considerăm că Marx a înţeles prin practică, în sensul larg al cuvîmtului, toate tipurile de relaţii dintre subiect şi obiect. Practica, în acest caz, nu ar fi altceva decît raportul dinitre subiect şi obiect în infinitatea manifestărilor lui, înţeles în manieră dialectică (sau aşa cum se prezintă el în realitate). In sprijin/ul acestei aprecieri considerăm că este suficient să ne referim la cîteva idei explicite sau implicite, existente în *Tezele despre***

***Feuerbach,*** **teze socotite, pe bună dreptate, drept locul unde s-a născut şi specificat conceptul de practică. Imputîindu-i lui Feuerbach că înţelege practioa doar în forma ei de manifestare „murdară-meroantilă"[12], Marx nu neagă faptul că activitatea teoretică (pe care Feuerbach o supralicitează) nu esite o activitate autentic omenească. După ce s-a aflat că dezlegarea misterului familiei sfinte a fost găsită în familia pă- mîntească (contribuţia lui Feuerbach) „aceasta din urmă trebuie ea însăşi să fie nimicită teoretic şi practic"[13]. Credem că activitatea „revoluţionară", „prae- tic-oritică“ despre care vorbeşte Marx include în mod necesar şi activitatea sau practica: teoretică (el a şi înţeles ateismul în acest sens). In paranteză fie spus, activitatea teoretică şi politică a lui Marx şi Engels reprezintă un exemplu viu al faptului că practica revoluţionară nu poate fi redusă la activitatea de producţie, la muncă. In practica revoluţionară Marx** a inclus şi propria schimbare a omului (Teza a 3-a). De aici rezultă că nu putem limita schimbarea omului doar la muncă, deoarece în oaizul acesta nie-am situa pe poziţia unilaterală a economiei politice burgheze, care îl priveşte pe om doar ca muncitor, şi nu îl consideră ca fiinţă umană atunci cînd nu lucrează, timp în care el poate să se manifeste ca fiinţă activă în cad,ml altor forme ale practicii. Totodată, reducînd practica revoluţionară la muncă, l-am condamna pe om la statu-quo-ul capitalist, iar societatea am privi-o doar sincronic. Judecata, de valoare, atît de cunoscută, formulată de către Marx, după oare importantă este schimbarea lumii şi nu interpretarea ei în diferite moduri, nu poaite fi înţeleasă ca un apel la limitarea schimbării lumii doar în planul economic, şi nici în sensul că interpretarea lumii nu ar avea vreo importanţă. Să nu uităm că Marx a emis judecata respectivă într-o perioadă în oare ideologia germană era suprasaturată de diverse moduri de interpretare a lumii şi, în acelaşi timp, subaprecia sau chiar nega însemnătatea schimbări-lor pe planul existenţei. în plus Ma,rx nu a avut în vedere, bineînţeles, doar revoluţionare a economiei, ci, în primul rînd, activitatea practică politică, capabilă să creeze condiţiile sociale necesare aproprierii umane a industriei (a, economiei în general) care se opunea omului ca o forţă duşmănoasă lui.

în înţelegerea ideilor marxiste despre raportul dintre subiect şi obiect trebuie să se pornească de la conceptul de ***forţe esenţiale.*** Omul, privit oa individ, arată Marx, esite înzestrat de

la natură cu anumite forţe esenţiale, care se prezintă sub forma unor predispoziţii şi aptitudini, ca porniri. Bineînţeles, acestea au un caracter general, fiind comune tuturor oamenilor (cu excepţia celor bolnavi — cu afecţiuni sau maladii fizice sau psiho-neurologice). Drept forţe esenţiale ale omului Marx numeşte o mare varietate de fenomene sau trăsături biologice, psihologice şi **sociale: „forţa de muncă", „cele cinci simţuri", „simţurile fizice şi intelectuale", „simţurile aşa-zise spirituale", „simţurile practice (voinţa, dragostea etc.)", „simţirea umană subiectivă", „toate simţurile şi însuşirile omeneşti", „senzaţiile şi pasiunile omului", ..gîndirea", „aptitudinile umane", „talentele", „trebuinţele", „nevoia", „forţele naturale ale muncii sociale".**

**Conceptul de forţe esenţiale nu se reduce, prin conţinutul lui, la un subiect privit doar din punct de vedere ideal, spiritualizat, izolat de natură şi societate. Subiectul, potrivit concepţiei marxiste, este reprezentat de „subiectivitatea forţelor esenţiale *obiectuale*"[14]. Aceasta înseamnă că forţele esenţiale nu sînt pur subiective. Ele aparţin omului, care este o fiinţă corporală ce aspiră şi expiră toate forţele naturii; ele devin realitate (şi în (anumite cazuri chiar posibilitate) doar în relaţie cu lumea omului şi, în sfîrşit, au sens uman numai în condiţiile existenţei unor obiecte faţă de care să se poată determina. Am putea spune că forţele esenţiale reprezintă latura subiect-obiect subiectivă a omului şi că, datorită acestui fapt, omul nu poate fi redus nici doar la un subiectiv golit de orice conţinut obiectiv şi nici la un subiectiv ca o expresie a unităţii dintre subiect şi obiect, aşa cum această unitate se igăseşte doar sub formă de forţe esenţiale.**

**Toate forţele esenţiale ale omului rămîn doar posibilităţi abstracte, în cazul în care ele nu au anumite obiecte specifice fiecăreia în parte, în raport cu cane să devină posibilităţi reale şi apoi să se realizeze. Ansamblul obiectelor care fac real posibile şi realizează forţele respective constituie latura obiectivă a omului. Obiectele pasiunilor omului „există în afara lui ca *obiecte* independente de el", dar ele sînt „indispensabile, esenţiale pentru manifestarea şi afirmarea forţelor lui esenţiale"[15]. Omul nu este om dacă se face abstracţie de ace,astă latură a existenţei**

**Lui: el este o forţă vie, reală, numai dacă „are ca obiect al fiinţei sale, al manifestărilor sale vitale, *obiecte reale, sensibile,* cu alte cuvinte... el poate să-şi *manifeste* viaţa... pe obiecte reale, sensibile[4'16]. Marx este cît se poaite de clar şi de categoric în aoeastă privinţă, atunci cînd spune că: „O fiinţă care nu -are un -obiecit în afara s-a nu -este -o fiinţă obiectuală*[17] şi cînd concluzionează: „O fiinţă nonobiectuală esite o *non-fiinţă, o fiinţă care nu poate exista (Unwessen)*"[n]. Pentru om foamea constituie una dintre pasiunile lui elementare, dar ar fi absurd să presupunem că el -ar putea exista, şi supravieţui ca om doar avînd aoeastă forţă esenţială în afara- acelor obiecte care permanent o cheamă I-a viaţă şi, totodată, o anihilează sau satisface sub formă de consum individual. Forţa de muncă este condiţionată în devenirea ei de la non-fiinţă la fiinţă (oa parte a omului) de un Ioc de muncă. Vorbind despre om ca obiect este necesar să sp-unem că nici din acest punct de vedere el nu este un obiect pur (fie material — natura privită în sine, fie ideal — oa spirit obiectiv). El esite şi din această perspectivă atât. subiect cît şi obiect, însă oa subiieet-obieot obiectiv. Faptul se explică prin aceea că omul oa obiect este constituit din totalitatea obiectelor care reprezintă natură atrasă în circuit uman şi societatea generată -d-e om (nu doar ca obiect, ci şi ca subiect). Omul înlătură lui obiectuală este fommait, în mod fundamental, de ceeia ce am denumit lumea- omului; aceasta c-onstituie depozitul obiectelor faţă de care şi prin care el îşi realizează forţele lui esenţiale. Nu trebuie uiitait nici faptul că un obiect devine uman numai în relaţie cu o f-o-rţă esenţială umană. „Pentru -omul înfometat**

**— spune Marx — nu există forma umană a hranei, ci numai existenţa, ei abstractă ca hrană; ea ar putea la fel die bine să se prezinte sub forma cea mai brută, şi e greu de -spus prin ce se deosebeşte această acti- vitaite nutritivă de activitatea nutritivă a *animalelor*"[19].**

**Am avea o imagine non-dialectică despre om dacă am rămî,ne doar la evidenţierea celor două laturi ale acestuia: subiect-obiect subiectiv şi subiect-obiect obiectiv. Dealtfel, din oelie spuse în legătură cu aceste laturi a. reieşit, credem, faptul ca marxismul le priveşte în legătura lor dialectică.**

**Mai mult decît atîit, trebuie spus că această legătură şi nu pur şi simplu subiectul, obiectul sau subiectul şi obiectul constituie ceea ce Marx a denumit esenţa umană. Cele două laturi ale omului, cea subiectivă (forţele esenţiale obiectuale sau subiect-obiect subiectiv) şi cea obiectivă (în special lumea omului sau subiect- obiect obiectiv) nu pot fi privite separat una de cealaltă. Intre ele există o interdependenţă complexă (o activitate) în cadrul căreia pot fi distinse două elemente sau aspecte fundamentale corelative: existenţa lor este reciproc determinată, şi în anumite condiţii, însă permanent, ele trec unul în celălalt (ambele aspecte presupun atît identitatea cît şi opoziţia dintre latura subiectivă şi cea obiectivă a omului).**

**Latura subiectivă a omului capătă viaţă numai în raportul ei cu latura obiectivă. Cea mai frumoasă muzică — spune. Marx — *„nu* are sens, nu este obiect pentru urechea nemuzicală, deoarece obiectul meu poate fi numai confirmarea uneia dintre forţele mele esenţiale, deci poate exista pentru mine numai aşa cum forţa mea esenţială există pentru sine ca facultate subiectivă, căci sensul pe care un obiect îl are pentru mine (el are sens numai pentru un simţ care îi corespunde) se întinde numai pînă acolo unde ajunge simţul *meu“*[20]. La rîndul ei, muzica este muzică doar pentru că „trezeşte simţul muzical al omului"[21]. Referitor la celălalt moment ne vom limita doar la prezentarea conţinutului lui într-o formă generală, urmînd să-i analizăm mai în detaliu fie în acest capitol, fie în capitolele următoare. Omul se înfăţişează în amîndouă laturile sale (subiectivă şi obiectivă) împreună, ca sinteză supremă dinamică, în nimicirea permanentă a ambelor îmtrucît sînt opuse. El le include în sine pe amîndouă, le dă naştere (în sensul că nu există subiect fără obiect şi nici obiect fără subiect) la amîndouă, se naşte pe sinie şi se dezvoltă pe sine din amîndouă. Ambele laturi sînt puse în om (nu din afară, ci de către el) şi ambele sînit nimicite continuu (în acelaşi fel). Ne aflăm în prezenţa unei contradicţii prin care nu sînt puse şi nu devin nici una din aceste laturi şi, în acelaşi timp, sînt şi devin amîndouă. Omul, în această viziune, după cum ,se poate constate, este el însuşi o contradicţie. Numai ajungînd cu analiza omului pînă la acest punct, care mi-l prezintă ca o unitate şi opoziţie de contrarii (subiect şi**

**obiect), putem să înţelegem că el nu este, ci devine, că el se mişcă într-o curgere permanentă, că el „rămîne identic cu sine însuşi şi totodată se transformă fără încetare, că conţine în sine contrastul dintre «invariabilitate» şi «transformare»[4422]. în felul acesta ne-am apropiat de esenţa omului oa *dialectică* a naturii umane, oare nu este, în fond, decît omul privit ca o contradicţie care se pune şi se rezolvă la nesfîrşit.**

*2. ACTIVITATEA VITALĂ*

**Acţiunea subiectului asupra obiectului şi a obiectului asupra subiectului, avînd o multitudine de forme, privită ca o contradicţie a omului, include, ca cel mai de seamă conţinut al său, activitatea *„pozitivă, creatoare"*[23], respectiv munca. Ea a fost considerată de către Marx *„activitatea vitală*[K2i] a omului, adevărata esenţă a omului, „esenţa sa generică[4423], sau pur şi simplu *„esenţa* sa[4423]. Munca este esenţă a omului care se confirmă pe sine însuşi. Omul nu ]x>ate exista ca om doar ca fiinţă naturală; pemtru a fi om este necesar ca el să fie „o fiinţă naturală *omenească*^[21]. El mu poate exista doar în sine, ci trebuie să existe *pentru sine.* Or, acest lucru se poate înfăptui numai în cazul în care el este o fiinţă generică. „El trebuie — arată Marx — să se afirme şi să se confirme ca fiinţă generică atît în existenţa sa, cît şi în cunoştinţa sa"[28]. Dată fiind importanţa muncii în concepţia marxistă despre om, în cele ce urmează ne vom opri mai pe larg asupra ei.**

**Primul lucru pe cane considerăm că este necesar să-i spunem despre muncă este faptul oă ea nu a fost fără temei considerată adevărata esenţă a omului. Munca reprezintă raportul absolut dintre subiect şi obiect, esenţa absolută sau universală a omului. Premisa fundamentală a oricărei existenţe omeneşti este aceea ca oamenii „să aibă posibilitatea de a trăi"[29]. Dar pemtru a trăi ei au nevoie de hrană, de băutură, de îmbrăcăminte., de locuinţă. Producerea mijloacelor necesare pentru satisfacerea acestor nevoi, adică tocmai munca, a fost considerată în *Ideologia germană* drept „primul act istoric"[30]. Cum n<u putem privi istoria în afara omului, acest pas n:u poate fi interpretat altfel decît ca prima manifestare a omului, ca**

**afirmare a naturii umane, ca ceva deosebit de animal. Numai astfel se poate vorbi despre ivirea elementului A (1 B în cadrul maturii umane şi, în general, despre naşterea întregului ansamblu al acestei naturi. Analiza acestui moment a fost făcută, ţinînd seama de stadiul de dezvoltare a cunoştinţelor ştiinţifice din acel timp, de către Engels în lucrarea sa *Rolul muncii în procesul transformării maimuţei în om.* Această oondiţie fundamentală „astăzi, ca şi ou mii de ani în urmă, trebuie să fi/e îndeplinită zi de zi şi ceas de oeas, chiar şi numai pentru ca oamenii să poată trăi“[31]. Munca; este în aşa măsură temelia întregii lumi sensibile, îmcît chiar dacă ar înceta „fie şi numai pemtru un singur an“[32], ar dis**

**părea întreaga' omenire, facultatea de contemplare a omului şi chiar omul însuşi. In *Capitalul,* afirmarea muncii ca esenţă umană absolută este fără nici un echivoc: „în calitate de creatoare de valori de întrebuinţare, în calitate de *muncă utilă,* munca este ... o condiţie a existenţei omeneşti, independentă de orice formă a societăţii, o necesitate naturală eternă, avînd menirea de a întreţine circulaţia organică dintre om şi natură, adică viaţa omenească"[33]. Dar munca este esenţa umană absolută şi pentru un alt considerent, nu mai puţin important decît cel arătat mai înainte, şi anume pemtru faptul că ©a generează permanent lumea omului ca o devenire reciprocă — prin unitatea şi opunerea lor — a subiectivului prin obiectiv şi a obiectivului prin subiectiv, şi prin aceasta întreaga istorie universală.**

**în forma sa cea mai abstractă, munca este un raport între om şi natură. Omul, posedînd forţa de muncă ca una dintre forţele Iui esenţiale şi avînd anumite necesităţi, acţionează pentru a supravieţui în şi în faţa naturii, făcînd un schimb de substanţe între el şi natură. Dar aoeastă activitate vitală a omului este deosebită fundamental de oea a animalului. Daca acesta din urmă se confundă nemijlocit cu activitatea sa vitală, omul, în schimb, face din activitatea vitală un obiect al voinţei şi al conştiinţei sale. Numai datorită acestui element specific, care-l deoslebeşte de animal, omul este un subieot. Afirmaţia făcută în *Ideologia germană,* potrivit căreia animalul nu are relaţii iar omul le are (relaţiile existînd pentru el), se referă în primul rînd Ia acest fapt. Animalul nu poate fi subieot, iar natura nu poate deveni pentru el un obiect tocmai pentru că el nu posedă conştiinţă.**

**Din caracterizarea după care activitatea omului este o activitate vitală conştientă rezultă cîteva consecinţe :**

**a) In itimp ce animalul produce sub imperiul necesităţii fizice imediate, omul produce chiar şi atunci cînd este liber de aceasta. Mai mult, omul produce cu adevărat (adică în calitate de om) abia în această ultimă situaţie. Numai astfel el poate să-şi creeze o lume a lui.**

**b) Omul se dedublează prin muncă într-o lumie creată de el. în care se contemplă pe sine. Aşa ajunge el să vadă în gen (B) propria sa esenţă, sau să se considere în sine ca o fiinţă generică (ce produce şi care, în .acelaşi timp, aparţine**

**unui gen aparte). Esite vorba, în acest oaz, de o dedublare spirituală, în conştiinţă, a omului.**

**c) în cazul animalului, produsul activităţii lui aparţine nemijlocit .trupului său, în timp ce omul stă liber în faţa. produsului său. Această idee poate fi înţeleasă în sensul că omul poate amina sau chiar renunţa la consumarea produsului său, dar şi ca pe o posibilitate a lui de a cunoaşte necesitatea lumii construită de el, şi astfel de a acţiona în conformitate cu cerinţele ei. Acest ultim sens motivează .aprecierea că activitatea omului este o activitate liberă.**

**d) Dacă animalul se reproduce doar pe el şi contribuie în neştiinţă de cauză la reproducerea unei părţi reduse a lumii, pe seama căreia trăieşte (fertilizarea organică a păşunilor), omul poate reproduce întreaga natură. El produce nu numai pe măsura propriei sale specii, ci şi pe măsură tuturor speciilor. De aceea el ajunge în situaţia ca natura să-i apară, şi efectiv .să fie, o operă şi o realitate a sa. Bineînţeles, este vorba doar de acea parte a naturii pe oare el a reuşit să o atragă în schimbul de subsitanţe pe care îl - are cu ea. Aceeaşi idee poate fi afirmată şi sub altă formă: animalul produce unilateral, pe cînd omul produce multilateral.**

**e) In strînsă legătură cu celelalte consecinţe, prezenţa conştiinţei în. activitatea vitală a omului îi permite acestuia să facă din activitatea sa nu doar un mijloc pentru menţinerea existenţei lui, ci şi un scop. Aoeastă valenţă a activităţii lui face posibilă realizarea imperativului după care omul este fiinţa supremă pentru om, pe oare Marx nu-l respinge, aşa cum rezultă din *Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere.***

**Faptul că activitatea vitală a omului este o activitate conştientă 'trebuie analizat mai pe larg.** In **cazul omului (a subiectului), spre deosebire de animal, rezultatul activităţii lui apare încă de la începutul muncii *„în mod ideal“*[3i], în închipuirea sa. Scopul nu are doar o existenţă anterioară produsului, el este prezent pe tot parcursul muncii şi, totodată, se realizează în elementul natural (în obiect) asupra căruia acţionează omul. în primul rînd este vorba, în acest caz, despre trecerea subiectivului în obiectiv, despre constituirea obiectului ca subiect-obiect obiectiv.** In **al doilea rînd, scopul nu apare ca un element axiologic sau ideologic, ci reprezintă latura raţională a muncii. Marx se**

**referă, cu această ocazie, la un paragraf din Hegel, cu care se declară implicit de acord, din care rezultă că raţiunea este puternică (deoarece face ca obiectele să acţioneze unele asupra altora potrivit propriei lor naturi şi să se tocească reciproc) şi vicleană (ea nu se amestecă direct în acest proces). Relevarea acestor două aspecte ni se pare deosebit de importantă, deoarece ele scot în evidenţă faptul că Marx privea munca (sa-u esenţa umană generică) drept** un **proces care presupune cu necesitate cunoaşterea, raţiunea sau ştiinţa. Toate acestea vin să precizeze ideea conform căreia activitatea vitală a omului este o activitate liberă.**

**Rezultă din. cele spuse că în muncă, omul, pe lîngă un consum de forţă de muncă (rezultat al punerii în funcţiune a forţelor sale esenţiale fizice), consumă şi o anumită forţă intelectuală (formularea şi urmărirea scopului). Dar latura subiectivă a omului mu se reduce doar la atît. Omul, pentru a muncii în**

vederea unui scop, trebuie să-şi subordoneze acestuia voinţa sa, iar aceasta din urmă se manifestă ea atenţie. Mărimea atenţiei este condiţionată de conţinutul şi forma în care se desfăşoară munca ■—■ ea e cu atît mai mane cu cît munca îi produce mai puţină plăcere omului şi cu atît mai mică cu cît ea îi apare ca un joc al propriilor sale puteri (sau forţe) fizice şi intelectuale (deci ca ceva făcut cu plăcere şi din plăcere). în efectuarea muncii, omul participă cu mai multe domenii ale conştiinţei lui: ***raţională*** (gîndirea, cunoaşterea, care atribuie muncii, caracterul unei activităţi conştiente); ***selectivă*** (prezenţa atenţiei sau a unei zone de concentrare a activităţii psihice); ***volitivă*** (ceea ce presupune angajarea subiectului în direcţia depăşirii obstacolelor intervenite în cursul realizării scopului propus — Marx spune în acest sens în ***Bazele criticii economiei politice*** faptul că pentru realizarea muncii omul trebuie să învingă anumite obstacole care au aparenţa unei necesităţi exterioare, dar care, odată depăşite,, înseamnă afirmarea libertăţii lui); ***afectivă*** (între individ şi activitatea lui vitală — care implică şi prezenţa altor inr- diviizi — se stabileşte un raport afectiv care poate genera plăcere sau nomplăcene). Totodată, nu trebuie ignorat faptul că subiectul are, de fiecare dată, un caracter specific, condiţionat de starea „de sănătate, patere şi inteligenţă, pricepere şi îndemînare[4435], de sex, vîrstă, forţă fizică etc.[36]

Subiectul nu reprezintă însă decît un pol al muncii. Activitatea lipsită de obiect, spune Marx, „nu este nimic, sau cel mult o activitate mintală[1437]. Obiectul muncii îl constituie materia naturală exterioară omului ($C^1$), natura, care astfel este atrasă în circuitul activităţii umane. Dacă am face abstracţie de diferenţele formelor muncii în totalitatea lor, care sînt cuprinse în. produsele activităţii omului, „rămîme totdeauna un substrat material care există în mod natural fără intervenţia omului[4438]. Ceea ce face **omul esite faptul că el schimbă formele materiilor după modelul felului în care procedează natura însăşi, utiilizînd în acest scop forţele ei. Munca nu esite singurul izvor; al produselor omului; ea este 'tatăl acestora, iar pămînstul este mama lor. Marx îl citează în acest caz pe William Peitty şi se declară implicit de acord cu el.**

**Privită în această formă abstractă a ei, munca nu a existat şi nu există. A considera munca drept esenţă absolută sau universală a omului nu înseamnă a acoepta**

**punctul de vedere hegelian asupra omului. Esenţa nu este dată ca ceva existent în sine, oa stare a Absolutului sau Spiritului. Esenţa nu este întregul (conceptul) care se împlineşte prin dezvoltarea sa (concreitizîndu-se), aşa cum embrionul este în sine om. La, Marx (fapt căruia nu i s-a dat întotdeauna 'atenţia cuvenită), esenţa, este ceea ce este necesar, lege fundamentală în viaţa omului, ceva fără de care el nu ar fi devenit ceea ce este, ceva fără de care nu ar fi putut şi nu ar putea exista nici el şi nici lumea lui, ceva fără de care omul şi lumea lui nu iar putea supravieţui.**

**Această esenţă nu i s-a oferit conştiinţei omului, cunoaşterii lui în mod nemijlocit. Dezvăluirea esenţei omului este indisolubil legată de un anumit grad de dezvoltare a acestei esenţe, care a făcut-o transparentă pentru gîndirea lui. Munca — ca una dintre cele mai abstracte categorii (şi deci valabilă pentru toate epocile) — este „produsul unor condiţii isto- rice“[39]. Adam Smiith a realizat în direcţia elaborării conceptului respectiv un mare progres; el nu s-a referit la cutare sau cutare fel de muncă, ci a reţinut „munca pur şi simplu"[40]. Societatea burgheză oare se manifestă ca o lume de mărfuri a dezvăluit faptul că avuţia ei are la bază „produsul în general, sau şi munca în general, concepută însă ca muncă trecută. materializată[1*41]. De aici pînă a considera munca drept creatoare de valoare nu a fost decît un pas,**

pe care unii reprezentanţi ai economiei clasice engleze I-au făcut cu eleganţă şi dezinvoltură. Munca, în accepţiunea ei abstractă, este rezultatul gîndirii, dar aceasta din urmă nu ar fi reuşit să o elaboreze dacă concretul real, fenomenal nu s-ar fi esenţializat ontologic într-o asemenea măsură incit să atragă atenţia asupra muncii ca esenţă a omului (ca parte fundamentală a acesteia). Omul nu este un produs aii conceptului de esenţă umană, care se autogene- rează şi care se reflectează în afara sau deasupra intuiţiei şi reprezentării, ci un rezultat al muncii. Omul se dovedeşte a-şi avea, în urma unui îndelungat proces de devenire istorică şi socială şi ca urmare a adîncirii cunoaşterii care prelucrează şi concep- tualizează intuiţia şi reprezentarea, adevărata sa esenţă în activitatea sa vitală conştientă. Faptul că Marx pune la baza concepţiei sale despre om munca ca un concept abstract (sau oa o expresie abstractă a esenţei umane) nu trebuie înţeles în sens hegelian (conceptul de esenţă umană ca bază a concretului însuşi). Este vorba în acest caz de metoda sa de expunere, care se dovedeşte a fi aceeaşi nu numai pentru abordarea economiei politice, ci şi pentru prezentarea concepţiei despre om. Am înclina să credem că, de fapt, metoda economiei politice, despre care se vorbeşte în mod explicit în ***Introducere*** la ***Bazele criticii economiei politice,*** esite o particularizare a metodei sale folosite în abordarea teoretică a omului. Analiza, în expunere, a omului urmează calea ridicării de la abstract (munca sau esenţa omului în general) la concret. In acest caz munca sau esenţa umană devine (pe planul gîndirii) concretă „pentru că reprezintă sinteza mai multor determinaţii, deci unitatea în diversitate"[42]. Procesul de concretizare a esenţei umane (sau, altfel spus, mersul gîndirii abstracte care se ridică de la simplu la complex) urmează însă, în lucrările lui Marx şi Engels, o cale care nu poate fi considerată drept arbitrară, ci, dim-

**potrivă, trebuie socotită ca o expresie a procesului real-istoric de geneză şi dezvoltare a omuliui şi lumii lui, şi deci implicit a esenţei sale. Categoria abstractă de muncă reflectă o existenţă care datează istoricește înaintea categoriilor de capital, avuţie sau mare industrie, apărute în gîndirea socială de abia în societatea burgheză, acestea fiind expresii ale esenţei umane mult mai concrete (tot pe planul gîndirii). Procesul de concretizare a esenţei umane re-produce, de fapt, procesul de dezvoltare necesară a omului şi societăţii (ca lume a lui).**

**în *Capitalul,* Marx spune că nu se ocupă „de primele forme, animalice, instinctive ale muncii[4443]. Găsim însă unele indicii ale concepţiei marxiste despre aceste prime forme de muncă (care se apropie cel mai mult de munca înţeleasă abstract) în *Ideologia germană.* în cadrul lor, subiectul posedă forţe esenţiale aproape exclusiv în stare naturală (ca date speciei lui biologice), iar obiectul este. natura oare „aproape că nu a fost încă modificată de mersul istoriei[4444]. Ne aflăm în prezenţa procesului de des-prindere a omului din regnul animal, înfăţişat de către Engelis, mai târziu, în lucrarea la care ne-am mai referit. Dezvoltarea omului chiar în aceste forme primitive ale muncii a fost însoţită de unele modificări care anticipau schimbări de ordinul esenţei în activitatea lui vitală. Marx acceptă ideea că omul este de la natură un animal social[45], vorbind despre faptul că „simplul *contact social* provoacă o emulaţie şi o însufleţire specială a spiritelor (animal spiriits), oare măresc capacitatea de muncă a individului[44][46]. Este de bănuit că o asemenea forţă esenţială socială să fi existat încă în primele forme ale muncii omului. S-a ivit o diviziune a muncii „de la sine sau «în mod natural» datorită aptitudinilor naturale (de exemplu puterea fizică), datorită necesităţilor, întâmplării etc. etc.[4447]. Totodată, conştiinţa omului s-a manifestat pe de-o parte ca o conştiinţă pur anima**

lică despre natură, a ***„celui mai apropiat*** mediu sensibil“[48], iar pe de alită parte oa o simplă conştiinţă de turmă, „conştiinţa necesităţii de a initra în legături cu indivizii din jur“[49]. Nu se poate trece cu vederea faptul, de o excepţională importanţă, potrivit căruia prima necesitate, odată satisfăcută prin muncă, a dat naştere unei noi necesităţi, sporind astfel sfera forţelor esenţiale sau chemînd la viaţă noi forţe esenţiale.

Tipul de muncă ce aparţine exclusiv omului este prezentat de Marx în ***Capitalul.*** Trebuie însă reţinut faptul că, în acest caz, vorbind despre elementele simple ale procesului de producţie în general, el face abstracţie de orice formă socială determinată. Modificările survenite în cadrul muncii — chiar cu această omisiune — sînt deosebite. Subiectul, acţionînd asupra naturii (obiectului), îşi modifică în acelaşi timp propria natură. Cu această ocazie se pare că Marx are în vedere natura omului înţeleasă ca A—B ce devine apoi A n B. Aşa se face că el spune că în acest proces omul dezvoltă posibilităţile ascunse în ea (în natura umană) „şi supune controlului său propriu jocul forţelor ei“[50]. Aici avem în vedere sau avem de-a face cu o apropiere de înţelegerea libertăţii şi în sensul de cunoaştere şi dirijare de către om a propriilor lui forţe esenţiale (ceea ce se petrece în cadrul lui A =3 B). Dar ceea ce este mai important, relaţia subiectului cu obiectul nu are drept scop doar schimbul de substanţe astfel încît omul să poată exista. Prin munca sa omul realizează o modificare de formă a obiectului natural şi îşi înfăptuieşte astfel scopul său. Aceasta nu înseamnă doar că obiectul nu poate fi un obiect al muncii decît numai în relaţie cu subiectul, ci, mai 'ales, că munca creează o lume de obiecte inexistente în afara intervenţiei omului asupra naturii. Rezultatul muncii (într-un anumit stadiu al dezvoltării ei) nu mai este în întregime consumat, ci el rămîne sub formă de lucruri **ca 'Obiectivizări alie activităţii omului. Un asemenea rezultat poate avea calităţi diferite după locul pe care îl ocupă el într-un proces de miuncă: ca obiect (el apare alături de natură sub formă de materie primă), ca mijloc de muncă (element aflat între subiect şi obiect) şi ca produs al unei munci determinate. Rezultatul muncii, introdus sau nu în circuitul muncii, constituie o parte esenţială a lumii omului (B—A).**

**Modificările survenite în muncă ca urmare a impactului rezultatului muncii au un caracter fundamental. Este vorba**

**despre utilizarea mijloacelor de producţie (a mijloacelor de muncă şi a materiilor prime) ca „factori materiali ai muncii vii“[51] şi, îndeosebi, despre intercalarea de către om între sine şi obiectul muncii a mijloacelor de muncă. Privind aceste modificări prin prisma stării raportului dintre subieot şi obiect în cadrul muncii, putem spune următoarele: (a) materiile prime fac parte din obiectul muncii; (b) mijloacele de muncă sînt organe ale activităţii omului pe care el le „adaugă propriilor sale organe, prelungindu-şi trupul său natural[1452]; (c) deşi mijloacele de muncă sînit obiectivări ale muncii (înglobînd totuşi un element subiectiv), ele nu intră în procesul de muncă sub formă de obiecte ale acestuia, ci ca parte a omului sau, altfel spus, a subiectului; (d) bineînţeles, această infuzie mai mult obiectivă decît subiectivă în subiect influenţează însuşi conţinutul acestuia: din urmă, în sensul că sporeşte atît latura obiect din complexul: subiect-obiect subiectiv, cît şi latura subiect a acestuia (omul trebuie să supună scopului său nu doar obiectul, ci şi mijlocul îndreptat spre acesta). Totodată, în ansamblu, solicitarea subiectului sub raport subiectiv (voinţă, atenţie, afecte) este de presupus că va creşte. Referindu-se la mijloacele de muncă, Marx a spus în *Capitalul* că întrebuinţarea şi crearea acestora „caracterizează *procesul de muncă specific omenesc*[u53] cu toate că există în germene şi la animale. In plus, el ajunge să afirme binecunoscuta teză după oare: „Epocile economice se deosebesc nu prin *ceea ce* se produce, ci prin modul- *cum* se produce, cu ce mijloace de mimică “[54].**

**Se cuvine să spunem cîteva lucruri despre această teză foarte des afirmată, dar poate nu întotdeauna înţeleasă în întreaga ei semnificaţie implicată în modul în care marxismul înţelege omul. In primul rînd, trebuie menţionat faptul că intervenţia mijloacelor de muncă (în parte şi a materiilor prime) în raportul dintre subiect şi obiect realizează o continuitate pe linia proceselor de muncă ale oamenilor, ceea ce permite acumularea rezultatelor cîştigate sau dobîndite de om în relaţiile lui cu natura şi, implicit, o succesiune istorică intergeneraţională. Astfel lumea omului, înţeleasă ca acea parte a lui B—A care este constituită din mijloacele de muncă, se dezvoltă continuu, ca bază a istoriei, sporind forţa omului în relaţiile lui cu natura (şi chiar faţă de materiile prime şi reziduurile**

**muncii, care devin astfel materii prime). Mijloacele de muncă şi, în general, mijloacele de producţie devin o esenţă umană obiectivată de care depinde tot mai mult esenţa umană vie sau munca în curs de desfăşurare. Cum mijloacele de muncă înglobează sau subsumează contribuţia gîndirii, cunoaşterii, voinţei şi atenţiei omului, putem spune că starea lor indică gradul de dezvoltare a însăşi laturii subiective a esenţei umane (obiectivată, în stare potenţială sau în fapt). In *Bazele criticii economiei politice,* Marx spune în acest sens următoarele: „Natura nu creează maşini, locomotive, căi ferate, telegraf electric, maşini de tricotat automate etc. Toate acestea sînt produse ale muncii umane, material natural transformat în organe ale voinţei umane oare domină natura sau ale activităţii umane în natură. Ele sînt *organe ale creierului uman create de mina omului,* sînt forţa obiectivată a cunoaşterii.**

**Dezvoltarea capitalului fix indică gradul în care cunoaşterea socială generală (das allgemeine gesell- shaftliche Wissen, knowledge) a devenit o *nemijlocită forţă de producţie,* şi, ca urmare, condiţiile procesului social vital au fost subordonate controlului intelectului general şi s-au transformat în conformitate cu cerinţele acestuia; gradul în care forţele de producţie sociale sînt create nu numai sub formă de cunoştinţe, ci şi ca organe nemijlocite ale practicii sociale, ale procesului vital real[4455].**

**Ar fi însă greşit dacă am ahsolutiza importanţa mijloacelor de producţie, astfel încît să subapreciem individul şi munca vie la care acesta participă efectiv. Marx spune că o maşină este inutilă dacă nu intră ca parte componentă în procesul de muncă şi, în acelaşi timp, ea se distruge sub influenţa proceselor chimice naturale. Munca vie trebuie să trezească din morţi mijloacele de muncă şi să le transforme din factori potenţiali în factori activi şi reali: „Linse de focul muncii, însuşite de ea sub formă de organe fizice ale ei, însufleţite şi transformate în cursul procesului în funcţii logice şi practice ale ei, ele sînt de asemenea consumate, dar în vederea unui scop, ca elemente de formare a unor valori de întrebuinţare, a unor produse noi, potrivite să intre sub formă de mijloace de subzistenţă în consumaţia individuală, sau sub formă de mijloace de producţie într-un nou proces de muncă[1456]. Oamenii sînt aceia care, îndeosebi, prin munca lor făuresc istoria: „isto-**

**ria socială a oamenilor nu este altceva decît istoria dezvoltării lor individuale[4457]; ea nu este „o acţiune automată a situaţiei economice[44 5 8]. Ceea ce trebuie subliniat în această ordine de idei este faptul că oamenii „nu dispun în mod liber[4459] de mijloacele lor de muncă. Orice mijloc de muncă este „rezultatul energiei aplicate a oamenilor[4460], iar utilizarea lui se impune ca necesitate. Prin faptul că fiecare generaţie nouă găseşte mijloace de muncă (materii prime**

şi o iunumittă cerinţă de dezvoltare a forţelor esenţiale ale oimului) dobîndibe de generaţia anterioară, care-i servesc pentru o producţie nouă, „se creează în istoria oamenilor o înlănţuire, ia, naştere istoria omenirii"[61]. Dacă nu uităm că mijloacele de muncă sînt esenţa umană obiectivată, atunci nu avem motive să considerăm în sens negativ neputinţa omului de a dispune liber de acesite mijloace. în fond, ne aflăm în prezenţa unei potenţări, cel puţin ca posibilitate, ca urmare a istoriei omului, a forţelor esenţiale ale fiecărui individ, datorită rezultatelor dezvoltării istorice şi progresive a .esenţei umane. Fiecare individ prezent, ca posibilitate, este constituit din forţele lui esenţiale plus stadiul atins de dezvoltarea: esenţei umane sub formă de mijloace de muncă sau mijloace de producţie.

După cum am văzut, în ***Capitalul*** Marx priveşte munca neluînd în considerare forma socială determinată, sau, altfel spus, o priveşte prin ceea ce ea are „comun tuturor formelor sale sociale"[62]. O asemenea abstracţie este posibil de acceptat dacă privim lucrurile din punctul de vedere al produsului, care, după cum se arată în lucrarea amintită, nu-şi schimbă gustul în funcţie de forma socială de producţie, sau chiar pentru a evita repetările în studiul diferitelor trepte de dezvoltare istorică a economiei. Cînd însă ne referim la esenţa umană, această abstracţie poate fi tolerată numai şi numai ca un element de analiză şi ca o cale de sistematizare a expunerii. Aoeastă precizare este necesară, deoarece întotdeauna munca a fost legată de o anumită formă de producţie. „Orice producţie — arată Marx — înseamnă aproprierea obiectelor naturii de către individ în, cadrul şi prin mijlocirea unei anumite forme sociale"[03].

Conceptul de formă socială este utilizat în, marxism în accepţiuni care nu întotdeauna au, în toate privinţele, una şi aceeaşi sferă de cuprindere. Astfel el **este privit ca societate civilă, ca relaţii economice (de producţie, materiale sau pur şi simplu sociale) dintre oameni, sau şi ca societate civilă şi ca relaţii economice. Aceste înţelesuri coexistă, într-un f>el sau altul, în *Prefaţa* la *Contribuţii la critica economiei politice,* în *Ideologia germană,* în *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filosofiei clasice germane.* Nu considerăm necesar să încercăm aici o determinare a eventualelor deosebiri dintre noţiunile amintite. Principal este faptul că ele a<u**

**un element comun, pe care îl reţinem ca fiind exprimat cel mai bine de către conceptul de formă socială. Despre ce este vorba? In *Ideologia germană* ise arată că producerea vieţii presupune nu numai o relaţie naturală între indivizi (reproducerea lor), ci şi o relaţie socială, care implică „co-laborarea mai multor indivizi, indiferent în ce condiţii, în ce mod şi în ce scop“[fl4]. De la începuturile existenţei lor, oamenii au muncit, într-un fel oarecare, unul pentru altul. Ori de cîte ori acest lucru se petrece (şi el are loc întotdeauna cînd activitatea este o activitate vitală a omului), munca dobîndeşte o formă socială.[65]**

**Ţinînd seama de forma socială, problema înţelegerii subiectului şi obiectului muncii suferă anumite modificări. Subiectul nu mai trebuie privit doar ca individ, ci ca subiect colectiv (Marx vorbeşte despre un muncitor combinat sau colectiv). Producţia nu este doar o muncă oarecare, ci un grup sau un ansamblu de munci la oare participă mai mulţi indivizi. Cum subiectul este colectiv, între elementele lui componente (deci şi între indivizi) se stabilesc anumite relaţii. Ele sînt însă relaţii între indivizii care produc. Aceasta înseamnă că relaţiile respective nu pot fi privite ca petrecîndu-se între diferiţi subiecţi individuali desprinşi de condiţiile materiale ale producţiei lor, de tipurile muncii acestora şi de locul acestor tipuri de muncă în ansamblul producţiei sociale. In determinarea formei sociale a muncii pre- zimţă o impartanţă capitală „raportul în care ei (indivizii, n. n.) se află faţă de materialul muncii, faţă de uneltele de muncă şi faţă de produsele muncii[1466]. Acest raport se manifestă ca proprietate de un anumit gen, sau, cum spune Marx, relaţiile de proprietate sînit expresia juridică a relaţiilor de producţie existente. Astfel privind lucrurile, putem spune că „omul nu se raportează la condiţiile şade de producţie, ci se dedublează: el există în mod subiectiv, în calitate de el însuşi, şi în mod obiectiv, în condiţiile naturale neorgianice ale existenţei sale“[67]. într-o formulare abstractă, forma socială ne arată starea în care se află, una în raport cu cealaltă, latura subiectivă şi cea obiectivă a omului. Munca nu -mai poate fi privită ca desfăşurîndu-se în afara unei anumite forme sociale şi, totodată, ea intervine ca un factor mijlocitor între subiect şi obiect.**

**Punîndu-şi întrebarea de ce depinde forma socială, Marx răspunde că ea este condiţionată fundamental de mijloacele de muncă; acestea „indică nu numai gradul de dezvoltare a forţei de muncă omeneşti, dar şi raporturile sociale în care se lucrează[4468]. Relaţiile economice au un caracter necesar şi sînt independente de voinţa oamenilor tocmai pentru faptul că ele „ corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forţelor lor materiale de producţie[4469]. Ar fi însă o mare greşeală dacă am privi dezvoltarea relaţiilor sociale ca fiind explicată integral şi în ultimă instanţă de dezvoltarea mijloacelor de producţie înţelese ca un element material al lumii omului. După cum spuneam, mijloacele de muncă sînt obiectivări ale muncii omului. Cauza imediată a schimbării relaţiilor sociale se află în modificarea mijloacelor de muncă, dar acestea din urmă, la rîndul lor, au şi ele o cauză care le determină dezvoltarea. Aceasta este munca înţeleasă ca activitatea creatoare în care omul îşi pune în funcţie şi în valoare forţele lui esenţiale şi cunoştinţele dobîndite de el (ştiinţa) în contactul cu**

**anumite obiecte (natură sau materii prime). Esenţa umană activă sau vie constituie de fiecare dată şi întotdeauna cauza de ultimă instanţă a evoluţiei şi dezvoltării relaţiilor economice.**

**Relaţiile economice sînt şi ele produse ale omului, respectiv obiectări ale forţelor lui esenţiale. Mai mult, ele reprezintă şi o afirmare a unor forţe esenţiale omeneşti care pot să se manifeste numai atunci cînd indivizii produc împreună. Marx se referă, în acest caz, de pildă, la forţa cooperaţiei şi a specializării muncii. Astfel stînd lucrurile, forma socială este o parte integrantă a esenţei umane, atît ca obiectivare a forţelor esenţiale ale omului, cît şi ca element şi cadru al muncii fiecărui individ. Interesantă este în acest context precizarea lui Marx, potrivit căreia nu numai forţele de producţie, dar şi relaţiile economice constituie „laturi diferite ale dezvoltării individului social“[70]. Omul poate fi privit astfel în mod simultan .atît ca individ individual (subiect individual încadrat într-o muncă oarecare), cît şi ca individ social (forţele de producţie şi relaţiile economice). Important de subliniat este rolul mijloacelor de producţie şi al relaţiilor economice în determinarea valorii esenţei umane atît ca individ social cît şi ca individ individual. Deşi mijloacele de producţie sînt cele care condiţionează relaţiile economice, totuşi acestea din urmă atribuie valoare esenţei umane. Esenţa umană se poate dezvolta nestingherit, atît individual, cît şi social, dacă luăm în considerare clasa mijloacelor de muncă care au o formă socială ce nu le obstrueţionează sau distruge. Relaţilie economice, în schimb, pot fi pozitive (mepunînd piedici dezvoltării mijloacelor de producţie şi indivizilor) sau negative (reprezentînd o piedică în dezvoltarea acestora). Calitatea lor pozitivă sau negativă se răs- frînge, totodată, mai devreme sau mai tîrziu, într-o măsură mai mare sau mai mică, şi asupra mijloacelor de muncă, care la rîndul lor influenţează negativ sau pozitiv dezvoltarea omului ca individ şi chiar a unor pături, clase sau mase de indivizi, şi bineînţeles asupra subiectului individual în mod nemijlocit. Folosind un concept cu un conţinut foarte larg, menit să ofere o imagine globală asupra organismului social (asupra lumii omului şi individului social), cu toiaite laturile lui (forţe de producţie, relaţii economice. formele politice,**

**juridice, religioase, artistice, filosofice etc.), şi anume pe cel de formaţiune socială, Marx consideră că epocile de progres ale acesteia (societăţile particulare sau indivizii sociali particulari) sînt caracterizate de calitatea relaţiilor economioe.**

**Un loc de seamă •— am putea spune fundamental — în. concepţia marxistă despre om o deţine problema determinării, cultivării şi folosirii integrale de către individ a forţelor lui esenţiale (individuale sa.u rezultate din contactul cu alţii). Este domeniul pe care l-am notat în primul capitol al lucrării cu A fi B, de care se leagă strîns realizarea omului ca individ. Bineînţeles, în procesul muncii îşi găseşte cel mai larg cîmp de manifestare întreaga diversitate naturală a individului. Am prezenta însă o imagine simplistă asupra omului dacă am rămîne numai la semnalarea acestui fapt, care, fără îndoială, este deosebit de important. în viaţa lui economică, omul nu intră doar într-un proces de producţie, ci şi în alte procese, cum ar fi repartiţia şi consumul. Necesitatea repartiţiei ţine de domeniul unei legi naturale: repartiţia „muncii sociale în proporţii determinate nu poate fi înlăturată printr-o *formă anumită* a producţiei sociale, ci poate modifica doar *modul ei de manifes- tare*“,[71] Omul, pentru a-şi satisface anumite trebuinţe; are nevoie de obiecte corespunzătoare acestora'. Or, aceste obiecte presupun, pentru a fi produse, cantităţi diferite de muncă socială. Este cît se poate de clar faptul că, cu cît este mai mare avuţia socială, munca socială şi randamentul ei, cu atît vor putea fi satisfăcute mai multe trebuinţe ale oamenilor.**

**„Privită sub aspectul *substanţei* — spune Marx — avuţia rezidă numai în diversitatea trebuinţelor"[72]. Avuţia este „manifestarea absolută a talentelor creatoare ale omului[1473]. însă, în scopul realizării omului nu este suficient ca ea să fie produsă, ci şi repartizată corespunzător. Producţia este un consum nemijlocit subiectiv (de forţe esenţiale) şi obiectiv (mijloace de producţie). Consumul este totodată social sau individual. Rezultatul trece din starea de lucru în sine în cea de „obiect pentru subiectul activ"[74] prin consum, care anihilează produsul. Dar procedînd astfel, „consumul creează necesitatea unei producţii noi"[75]. El creează obiectele producţiei într-o formă încă subiectivă. Fără trebuinţă nu e nici producţie. „Dar tocmai consumul**

**reproduce trebuinţa"[76].**

**Producţia bunurilor necesare satisfacerii trebuinţelor fundamentale, din cele mai vechi timpuri, a fost însoţită şi a condiţionat producţia spirituală. Marx a avut cuvinte de laudă la adresa producţiei artistice a mitologiei greceşti. Aici obiectul (o treaptă neevoluată a istoriei omenirii), reflectat şi transfigurat „de fantezia poporului într-o manieră inconştient artistică"[77], a fost prelucrat cu ajutorul limbii. în airtă, rareori rezultatul apare sub forma unui scop prefigurat la începu/tul actului de creaţie. Pe lîngă premisele raţionale şi voinţă, aici apare forţa imaginaţiei, afectivă, artistic-creatoare (şi ele forţe esenţiale). Rezultatul nu esite o transformare, în obiectul care a fost reflectat, a scopului creatorului şi o schimbare de formă a materialităţii lui. Mijlocul de creaţie nu se interpune între subiect şi obiect, ci între subiectul care şi-a asimilat spiritual şi transfigurat artistic obiectul şi rezultatul creaţiei sale. Rezultatul poate avea o formă materială (tipărituri, culori, sunete etc.), dar nu în aceasta constă calitatea sa. El este o obiectivare de un fel deosebit a unei subiectivări a obiectului. Este drept că rezul-**

**talul poate contribui la modificarea obiectului, însă nu nemijlocit, ci prin intermediul asimilării lui de către oameni, care devin mai buni, mai umani, mai sensibili la frumos. In *Teorii asupra plusvalorii,* Marx prezintă unele deosebiri existente între producţia materială (munca propriu-zisă) şi producţia nematerială. Cu această ocazie el se referă la unele particularităţii ale producţiei scriitorilor, artiştilor executanţi, artiştilor plastici, activităţii profesorilor. Apare aici problema unui dublu raport de tipul subiect-obiect, Rezultatul artiştilor creatori, datorat unui raport subiect-obiect, poate exista într-un interval cuprins între producţie şi consumaţie. Realizarea rezultatului este condiţionată uneori de intervenţia unui artisit executant, care poate fi privit ca un subieot pentru care obiectul îl constituie rezulta tul artistului creator. Intervine în acest caz o modificare a obiectului, care îi poate spori eficacitatea artistică sau, dimpotrivă, i-o poate diminua, în *Bazele criticii economiei politice,* Marx consideră activitatea de creaţie a compozitorului drept „o muncă cu adevărat liberă"[78], care „este foarte grea şi cere un efort maxim"[79]. în aceeaşi lucrare, cu o altă ocazie, se corelează foarte strîns libera dezvoltare a personalităţilor de „cultivarea artistică, ştiinţifică"[80] în condiţiile reducerii muncii necesare societăţii. Nu sînt omise muncile legate de consumul personal (gătitul, cusutul), grădinăritul, activitatea medicilor, oamenilor de ştiinţă.[81] în cazul activităţii ştiinţifioe, cercetătorul este şi el un subiect a cărui „existenţă *este* activitatea socială"[82], iar materialul activităţii lui „este dat oa un. produs social (ca şi însăşi limba pe oare o foloseşte gînditorul)"[83].**

**Un raport între subieot şi obiect căruia marxismul îi acordă o mare atenţie, în contextul problematicii realizării individului, este acela dintre om şi om. în *manuscrise economico-filosofice din 1844* se vorbeşte despre nevoia omului „de cea mai mare bogăţie"[84], adică „de *alt* om"[85]. Totodată se consideră că relaţia „nemijlocită, *firească,* necesară a omului cu omul este *raportul dintre bărbat şi femeie*"™. Ea exprimă măsura în care omul a devenit în existenţa s,a individuală o fiinţă socială. In *Sfinta familie,* dragostea este privită ca un raport al unui om ca obiect exterior al afecţiunii altui om cu un alt om care, ca subiect, îşi găseşte în partenerul său satisfacerea siimţămîntrului**

**„*egoist*“[S1]. Dragostea este un. simţ egoist, deoarece omul „*îşi caută* în alt om *propria sa esenţă*“[88]. Mai tîrziu, în *Capitalul,* Marx revine asupra acestei idei, dîndu-i un caracter mai general, oonsiderînd că raportul dintre om (Petru) şi om (Pavel) este pentru fiecare dintre ei calea de a se raporta ,1a sine însuşi ca om“ şi un mod prin care celălalt îi apare „în materialitatea sa“ ca o „formă de manifestare a genului uman[1189]. Raportarea omului la, om poate fi exactă atunci cînd subiectul (Petru) se pune adecvat (aşa cum e) în relaţie cu obiectul, cînd obiectul este abordat, cunoscut şi înţeles corespunzător (aşa cum este el), şi cînd celălalt om (Pavel) procedează în acelaşi fel. Cînd acest echilibru reflectoriu şi uman este încălcat, se iveşte un prilej de nefericire pentru om. în această privinţă Marx spune: „Dacă iubeşti fără să trezeşti la rîndul tău iubire, adică dacă iubirea ta, ca iubire, nu provoacă sentimentul reciproc, dacă printr-o *manifestare vitală* ca om care iubeşte nu reuşeşti să devii *om iubit,* iubirea ta e neputincioasă, este o neferi- ci$_r$e“[90]. Credincios punctului său de vedere conform căruia individul este o fiinţă vie, concretă, Marx consideră în mod firesc că dragostea lui trebuie să aibă un caracter concret. Nu dragostea faţă de abstracţie contează hotărîtor pentru om, ci dragostea pentru o altă fiinţă, şi ea omenească reală şi vie. Semnificative sînt în acest sens cuvintele scrise de el soţiei sale, Jenny Marx, în 1856 (adică nu în „perioada de tinereţe"): „Dar iubirea, n,u pentru omul feuerbachian, nu pentru schimbul de substanţe mo- leschottian, n,u pentru proletariat, ci iubirea pentru o iubită, şi anume pentru tine, face pe om un om adevărat[1191].**

**Pare surprinzătoare şi derutantă afirmaţia lui En- gels după oare omul este acel vertebrat prin care „natura ajunge la conştiinţa de sine“[92]. La o analiză adîncită a textelor marxiste aflăm însă că ea nu este un accident, ci o idee cane are un loc bine stabilit în concepţia marxistă despre esenţa umană. După cum s-a văzut, munca sau adevărata esenţă a omului (am putea spune esenţa esenţei omului) este un proces conştient între om şi natură. Tocmai de aceea omul este şi considerat o fiinţă liberă. Dar munca, în devenirea ei continuă, dezvoltă omul ca subiect în stare de posibilitate, creează mijloacele de muncă şi materia primă, generează formele sociale, condiţionează alte tipuri de activitate şi creaţie ale omului şi, totodată,**

**implicit ea se dezvoltă pe sine însăşi. Libertatea ca sferă pasibilă de extensiune depăşeşte în acest caz cadrul muncii propriu-zise, extinzîn- du-se asupra omului dezvoltat şi asupra întregii sale lumi, ce presupune şi cunoaşterea şi stăpînirea naturii intrate în circuit uman, precum şi a celei imediate. Realizarea unei asemenea libertăţi generalizate implică, sub forma unei condiţii necesare, ajungerea omului la conştiinţa de sine. Două aspecte trebuie avute în vedere în această ordine de idei. în primul rînd este vorba despre faptul că există posibilitatea ca o colectivitate reală în care trăieşte omul să ajungă la conştiinţa ei de sine, la o conştiinţă de sine generală. Ea nu e însă, în acest caz, ceva rupt de indivizii care o compun, ci tocmai ceea ce este general în conştiinţa lor sau conştiinţa lor generică. în al doilea rînd, trebuie avută în vedere conştiinţa de sine a individului., care poate fi o expresie mai parţială (particulară) sau mai generală a conştiinţei de sine a comunităţii. Oricum, în cadrul ei intră atît conştiinţa faptului că individul este un individ individual, cît şi conştiinţa că el este o fiinţă socială (în mod evident şi conştiinţa potrivirilor şi a nepotrivirilor dintre aceste laturi). Conştiinţa de sine a omului este şi ea condiţionată de muncă şi de întreg complexul ontologic al existenţei sale (lumea lui) şi poate fi obţinută ca urmare a unei activităţi spirituale în cadrul căreia subiectul îşi dezvăluie din plin anumite forţe esenţiale (ca de pildă gîndirea) iar obiectul îl reprezintă esenţa sa umană. Ea este un corolar al esenţei omului sau încununarea ei. Această afirmaţie nu trebuie însă înţeleasă în sensul că odată ce omul ajunge la con- ştiinţa de sine, el şi-a epuizat esenţa sa. Cum omul şi lumea lui sînt într-o permanentă dezvoltare, acelaşi lucru poate fi spus şi despre conştiinţa lui de sine. Nu poate fi omisă funcţia activă a conştiinţei de sine în raport cu esenţa umană. între ele există un raport dialectic în care obiectivul trece în subiectiv iar subiectivul trece în obiectiv.**

**în primele lucrări ale lui Marx şi Engels, conceptul de conştiinţă de sine apare destul de des, avînd în esenţă acelaşi conţinut pe care l-am semnalat. Este necesar însă să arătăm că în acest caz el este folosit uneori în opoziţie faţă**

**de religie. Religia a fost considerată de către ei — acceptînd punctul de vedere al lui Feuerbach — drept o golire a omului de propriul lui conţinut (încredere în adevăr, raţiune şi natură). Marx îşi afirmă această poziţie în teza sa de doctor, cînd consideră conştiinţa de sine ia omului drept suprema zeitate, alături de care nu trebuie să stiea nici o altă zeitate. Engels adoptă acelaşi punct de vedere în *Situaţia Angliei. Thomas Carlyle „Past and Present“*. Problema pe care el o avea în vedere era aceea de a-l reapropia pe om de el însuşi. Omului trebuie să i se redea conţinutul pierdut, adică un conţinut uman care înseamnă trezirea conştiinţei de sine.**

## *III. ESENŢA STRĂINĂ*

### *I. PIERDEREA ESENŢEI GENERICE*

**Marxismul acordă o mare atenţie înstrăinării esenţei umane. într-un fel sau altul, aproape toată opera lui Marx şi Engels este dedicată tratării şi analizei acestei probleme deosebit de vaste şi complexe, în continuare, fără a avea pretenţia de a epuiza această problemă, ne vom opri doar asupra acelor laturi ale ei care au, după părerea noastră, cea mai mare relevanţă pentru înţelegerea imaginii marxiste despre 'om şi lumea lui. în acest scop vom prezenta mai întîi principalele caracteristici ale omului primelor societăţi, aşa cum au fost ele formulate de către Marx, iar apoi vom încerca să dezvăluim prin contrast, urmînd cu fidelitate discursul întemeietorilor marxismului, schimbările importante survenite în acest sens în condiţiile societăţii capitaliste.**

**In zorii istoriei, cînd individul era membru al unei ginţi sau trib, esenţa omului se caracteriza, după părerea lui Marx, prin următoarele:**

**a) Nivelul de dezvoltare a mijloacelor de muncă şi al materiilor prime era foarte scăzut. Altfel spus, omul nu ajunsese nici pe departe la un asemenea stadiu de dezvoltare încît să se poată vorbi despre o dominaţie a lui asupra naturii. Ca urmare a acestui fapt, diviziunea muncii era rudimentară, relaţiile sociale şi trebuinţele indivizilor primitive, iar forţele esenţiale ale omului slab afirmate şi utilizate.**

**b) Mijloacele de muncă şi obiectele muncii (naturale sau încorporind o muncă anterioară) repre-**

**zentau condiţii obiective ale subiectivităţii individului. Aceasta înseamnă că subiectul şi obiectul activităţii generice se aflau într-o relaţie reciprocă de interdependenţă, armonioasă. Condiţiile obiective ale muncii erau în acelaşi timp ale individului şi ale colectivităţii. Atît individul cît şi lumea lui nu erau astfel de dezvoltaţi subiectiv şi obiectiv încît să se opună unul faţă de celălalt.**

**c) Activitatea fiecărui individ avea nemijlocit un caracter social. Colectivitatea din care făcea parte fiecare individ stabilea legăturile dintre diferitele feluri de munci astfel încît să se asigure supravieţuirea fiecăruia şi a tuturora, precum şi reciprocitatea muncii (fiecare individ să lucreze pentru celălalt).**

**d) Rezultatele muncii efectuate de indivizi aveau o formă socială. Ele erau proprietate colectivă, şi societatea stabilea cît primea; fiecare individ din produsul muncii celuilalt. Fiecare individ muncea pe măsura, forţelor lui esenţiale (forţă de muncă, voinţă etc.) şi primea din produsul tuturor o parte de producţie corespunzătoare cu munca depusă de el.**

**e) Intre indivizi, în producţie, erau stabilite anumite relaţii de dependenţă. Atît munca cît şi produsele ei purtau pecetea şi aveau forţa individualităţii naturale a fiecărui producător. Astfel, ceea ce era şi ceea ce putea, fiecare individ depindea atît de el, ca, persoană, cît şi de ceea ce erau ceilalţi indivizi (colectivitatea), cu care el se afla în relaţii reciproce.**

**Situaţia omului din primele societăţi a fost ulterior negată ca urmare a dezvoltării neîntrerupte a mijloacelor de muncă şi a ştiinţelor. Negaţia a atins punctul ei culminant de-abia în capitalism. De pildă, în epoca medievală, relaţiile dintre indivizi păreau a avea un caracter mai personal în raport cu ceea ce urma să se petreacă în societatea burgheză.**

**De fapt aceste relaţii exprimau anumite raporturi obiectivate. Indivizii intrau în relaţii reciproce numai în cutare sau cutare mod socialmente determinat (ca senior feudal sau vasal, moşier şi iobag sau ca persoane aparţinînd unei anumite oaste sau stări sociale).**

**Primul lucru care trebuie spus în acest sens este faptul că esenţa umană a suferit schimbări de profunzime datorită transformării tuturor produselor şi tuturor activităţilor în**

**valori de schimb. în capitalism, avuţia socială, ajunsă în unele ţări la un stadiu deosebit de înalt de dezvoltare în comparaţie cu societăţile anterioare, esite constituită din mărfuri avînd atît o valoare de întrebuinţare cît şi o valoare de schimb. Marfa este o valoare de întrebuinţare prin aceea că înainte de toate ea trebuie să fie un obiect folositor, un obiect care satisface o trebuinţă umană. Cînd sînit rodul muncii indivizilor, valorile de întrebuinţare oglindesc într-un fel sau altul, într-o măsură mai mare sau mai mică, particularităţile celor ce le-au creat. Ele sînt imaginea forţelor esenţiale umane realizate în transformarea obiectului muncii. în momentul în care valorile de întrebuinţare încep să fie schimbate cu regularitate între ele, acestea capătă încă o calitate, şi anume aceea de valoare de schimb. Aoeastă calitate nu reprezintă altceva decît raportul în care o marfă se schimbă cu o altă marfă. In timp ce ca valori de întrebuinţare mărfurile se schimbă numai pentru considerentul că ele posedă însuşiri care le deosebesc unele de altele, ca valori ele se schimbă niumai pentru că sînt produse ale muncii omeneşti în genere. Ca valoare de schimb marfa conţine o anumită cantitate de muncă socială determinată prin timpul de muncă socialmente necesar „pentru a produce o valoare de întrebuinţare oarecare în condiţiile de producţie existente, normale din punct de vedere social şi cu media socială de îndemînare şi intensitate a muncii“[41]. In, valorile de schimb producătorii nu mai sînt reflectaţi în individualitatea lor. Aici contează munca în general, ca un consum sau cheltuire de forţă de muncă pe care o posedă fiecare individ. Valorile de schimb îi transformă pe producătorii mărfurilor în nişte anonimi ce contează doar în raport cu un individ mediu, care în fond nu este decît o abstracţie.**

**Analizînd societatea bazată pe schimbul de mărfuri, Marx ajunge la concluzia că, în aceste condiţii esenţa umană devine o esenţă străină. Raportul dintre subiect şi obiect în cadrul muncii îşi pierde însemnătatea lui reală pentru viaţa omului, cedînd locul relaţiei dintre valorile de schimb. Dacă în cadrul muncii în care subiectul şi obiectul se află în asemenea relaţie ce îi permite individului să-şi realizeze nestingherit forţele lui esenţiale şi să aibă raporturi omeneşti cu ceilalţi indivizi, în schimburile de**

**mărfuri situaţia se modifică fundamental. Aici producătorii nu mai contează; ceea ce prezintă interes sînt doar valorile de schimb. Rupte de indivizi şi supuse presiunii cererii şi ofertei, mărfurile (ca valori de schimb) mijlocesc legăturile dintre indivizii indiferenţi unii de alţii. Se naşte astfel o situaţie cu totul deosebită. Se pare că producătorul X şi producătorul Y nu mai muncesc unul pentru celălalt„ că ceea ce ei fac n;u esite necesar pentru colectivitate, ci că produsele lor (b şi b,) posedă anumite calităţi în afară şi independent de oameni, care determină schimbul lor în anumite raporturi cantitative. în felul acesta raporturile dintre indivizi, condiţionate de ceea, ce ei sînt de fapt şi de contactul social al muncii, iau forma unor raporturi între lucruri, şi anume între valorile de schimb.**

**Situaţia respectivă a fost denumită de către Marx fetişismul mărfii. După cum se ştie, una dintre condiţiile muncii o reprezintă *forma socială.* Indivizii produc unii pentru alţii în şi prin intermediul unor relaţii sociale determinate. Astfel munca lor are un caracter social. In condiţiile în care mărfurile, ca valori de schimb, se substituie indivizilor oare le produc, iar relaţiile dintre mărfuri iau locul relaţiilor dintre producătorii lor, raporturile sociale dintre muncile particulare ale indivizilor le apar acestora nu ca ceea ce sînt, adică „raporturi sociale nemijlocite ale persoanelor în chiar muncile lor, ci, dimpotrivă, drept *raporturi materiale* între persoane şi drept *raporturi sociale între lucruri“*[s]. **In felul acesta, mişcarea socială a indivizilor „posedă pentru ei forma mişcării unor lucruri de care ei sînt controlaţi, în loc ca ei să le controleze**[113]**.**

**Fetişismul mărfii are consecinţe deosebite asupra omului. In principal, acestea pot fi grupate în patru categorii:**

**a) Puterea pe oare fiecare individ o exercită asupra activităţii celorlalţi sau asupra avuţiei sociale rezidă nu din calitatea lui de producător înzestrat cu anumite forţe esenţiale, pe care şi le consumă în cursul muncii, ci din calitatea lui de posesor de valori de schimb, de bani. „El poartă — arată Marx**

**— în buzunarul său întreaga sa putere socială**[444]**. Puterea unei persoane „este transformată în putere a unui lucru**[445]**.**

**b) Activitatea indivizilor, oricare ar fi forma ei**

**individuală de manifestare, şi produsul ei, oricare ar fi naitura lui particulară, se reduce la valoarea de schimb.**

**c) Legătura socială a indivizilor are caracterul unei dependenţe reciproce şi omnilaterale nu datorită relaţiilor de dependenţă personală în sfera producţiei, ci prin valorile de schimb ale produselor. Numai în valoarea de schimb activitatea sau produsul fiecărui individ devine o activitate pentru alţii şi o activitate pentru el. Relaţia socială dinitre persoane este transformată într-o relaţie socială între lucruri. Unitatea diferitelor feluri de muncă şi complementaritatea lor reciprocă există în afara indivizilor şi independent de ei, ca şi cum ar fi o relaţie naturală.**

**d) Relaţiile indivizilor prin. mijlocirea valorilor îi fac pe aceştia să fie indiferenţi unii faţă de alţii. Ca participanţi la schimb, subiecţii sînit egali: „Este imposibil de sesizat vreo deosebire şi cu atît mai puţin vreo opoziţie între ei, sau măcar vreo nesimili- tudime“[6]. In calitate de posesor de valori, adică de echivalente, şi de realizatori ai acestei echivalenţe în cadrul schimbului, „ca oameni de aceeaşi valoare, ei sînt totodată indiferenţi unul faţă de celălalt; toate celelalte deosebiri individuale dintre ei nu-i interesează; ei sînt indiferenţi faţă de toate celelalte particularităţi individuale ale lor“[7].**

**Una dinitre specificările cele mai de seamă ale instaurării domniei lucrului asupra omului o constituie înstrăinarea muncii şi autoinstrăinarea omului în şi prin activitatea sa generică. Aceasta reprezintă un proces particular de transformare a esenţei umane în contrarul său (sau de negare a ei) oare apare în relaţiile subiectului: cu elementele muncii actuale, cu munca în ansamblu, ou rezultatele muncii trecute şi cu totalitatea, activităţilor sociale productive. Pentru înţelegerea acestui proces este necesară o analiză mai detaliată a fiecărei forme principale în oare se manifestă. Este tocmai ceea ce ne-am propus să facem în cele ce urmează, bazîndu-ne îndeosebi pe ideile lui Marx expuse în *Manuscrise economico-filosofice din 1844* şi în *Bazele criticii economiei politice.***

**a) Subiectul ca individ, în mod firesc, ar trebui să aibă relaţii normale cu elementele muncii pe care o desfăşoară. Intre subiectul şi obiectul muncii nu ar trebui să existe nici o ruptură care să zdruncine echilibrul lor existenţial şi**

**funcţional şi să împiedice realizarea forţelor esenţiale ale individului. Nu acesta este însă cazul producţiei capitaliste de mărfuri, spume Marx.**

**După cum am mai arătat natura oferă mijloace de trai atît muncii cît şi individului care munceşte (mijloace de subzistenţă). Dar în condiţiile în care obiectul, în amîndouă aceste ipostaze, este desprins de subiect, individul nu mai este un individ obiectual. El posedă forţe esenţiale, le consumă în cursul muncii, dar obiectele asupra cărora el acţionează şi prin care îşi actualizează forţele lui simt separate de el, constituind proprietatea altcuiva. Raportul dinitre subiect şi obiect include mijlocul de muncă sub forma unui termen mediu între polii care-l constituie. Subiectul este însă rupt de mijloacele de muncă. Dacă avem în vedere separarea individului atît de obiect (ca obiect al muncii şi mijloc de trai), cît şi de mijlocul de muncă, putem spune că individul este golit de condiţiile obiective ale muncii, fiind redus la calitatea de individ subiectiv.**

**Unirea subiectului cu obiectul şi mijlocul de muncă se produce prinitr-o forţă exterioară muncitorului, şi anume prin capital, care pune împreună elementele muncii ca nişte valori de schimb devenite proprietate privată. In munca astfel constituită, nu numai obiectul şi mijlocul de muncă nu-i mai aparţin subiectului, ci însăşi forţa lui de muncă este proprietatea capitalistului, după ce mai întîi s-a afirmat pe piaţa forţei de muncă sub forma unei mărfi. Forţele esenţiale ale individului, dezvăluite în muncă, nu-i mai apar acestuia ca o afirmare a lui, ci dimpotrivă, ca o negare a sa. Subiectul are, după părerea lui Marx, funcţii animalice şi funcţii umane. Atunci cînd nu-şi mai aparţine decît numai ca dimensiune animalică (folosirea locuinţei, a podoabelor etc. nefiind esenţiale), individul devine un om abstract. Este drept că şi funcţiile animalice sînt autentic omeneşti, dar cînd sînt rupte de esenţa generică şi sînt transformate în existenţă (şi chiar scopuri) în sine, ele rămîn, doar animalice. Am putea spune că subiectul are două calităţi umane, şi anume a (animalice umanizate) şi *b* (umane) sau a+b, dar numai în prezenţa lui b. In absenţa lui b, *a* îşi pierde însuşirea umană, rămînînd doar expresia funcţiilor animalice.**

**b) Elementele muncii nu sînt însă izolate. îmbinarea lor se face în conformitate cu specificul fiecărei forme particulare a muncii. în ansamblul muncii particulare, individul stabileşte, de regulă, relaţii cu alţi indivizi. Subiectul nu mai poate fi privit, în acest caz, ca individ, ci oa membru al unui grup de muncă sau al unei întreprinderi. Dar aproapele individului nu este văzut de către acesta oa un scop, ci ca un mijloc. Este una dintre expresiile înstrăinării omului de alt om. Toate elementele muncii ar rămîne moarte sau doar posibile dacă nu ar fi înviate sau realizate în produs de către forţele esenţiale ale indivizilor. Dar înviindu-le şi transformîn- du-le, subiectul se autosacrifică, se mortifică pe sine însuşi. Acest proces se accentuează în sistemul maşinist, unde individul devine o anexă a maşinii, ne- putîndu-se afirma în muncă decît în mod unilateral, restul forţelor lui esenţiale rămînînd în stare de po- tenţă, care cu timpul devine abstractă. Cum subiectul nu este posesorul mijloacelor necesare desfă- şurării muncii, inclusiv al lui însuşi, el nu are sub controlul lui esenţa sa. El nu decide, corectează şi prefigurează munca în care îşi consumă forţele lui esenţiale. Toate aceste iaitribute aparţin unui alt om, şi anume capitalistului. Activitatea depusă de muncitor în cursul muncii îi apare ca o activitate străină, „oare nu-i aparţine, este activitatea ca suferinţă, puterea ca neputinţă, procrearea ca emasculare, energia fizică şi spirituală *proprie* a muncitorului, viaţa sa personală ( . . . ) ca o activitate îndreptată asupra lui însuşi, independentă de el şi care nu-i apar- ţine“[8].**

**înstrăinarea faţă de elementele muncii şi faţă de munca particulară privită ca o totalitate şi proce- sualitate este înţeleasă de către Marx şi ca auto- înstrăinare a muncii. Ea constă în aceea că munca îi este exterioară muncitorului, neţinînd de esenţa sa („de aceea, el nu se afirmă, ci se neagă în munca sa, nu se simte mulţumit, ci nefericit, nu-şi desfă- şoară liber energia fizică şi spirituală, ci îşi mortifică trupul şi-şi distruge spiritul[4*)][9] şi în faptul că munca** nu **este a lui, ci a altuia. „După cum în religie activitatea proprie a imaginaţiei umane, a creierului uman şi a inimii umane acţionează asupra individului independent de el, altfel spus, ca o activitate străină, divină sau diabolică, tot astfel ■— spune Marx — nici activitatea muncitorului nu este**

**activitatea sa proprie. Ea aparţine altuia, ea este pierderea propriului său eu[4410].**

**c) Cel mai de seamă tip de înstrăinare a omului despre care vorbeşte Marx survine în raportul acestuia cu rezultatele sau obiectivările acţiunilor trecute. Aici nu este vorba doar despre faptul — deşi şi acesta este important — că în urma muncii desfăşurate individul primeşte doar o mică parte din produs, restul fiind însuşit de către capitalist sub formă de plusvaloare (în aceste condiţii individul nu poate subzista ca om, ci numai ca muncitor). Nu avem în vedere doar înstrăinarea faţă de produsul unei acţiuni în care subiectul este încadrat aici şi acum (într-o muncă particulară). Ne referim în mod deosebit la generalizarea rezultatelor muncilor trecute la nivelul tuturor tipurilor de activităţi productive (şi chiar neproductive) sub formă de proprietate capitalistă şi forţă de muncă în calitate de marfă. Datorită acestei stări de lucruri, subiectul, privit ca individ, nu are posibilitatea să găsească nici o activitate în care să nu fie înstrăinat; şi oeea ce e mai important, o clasă de indivizi (proletariatul) este supusă acestui proces de înstrăinare totală. înstrăinarea dintre subieot şi rezultatele muncii trecute poate fi privită, dat fiind faptul că subiectul este în linii generale proletariatul iar posesoarea rezultatelor muncii esite burghezia, ca un raport (de contradicţie) între două clase.**

**Anal'izînd această formă de înstrăinare, Marx consideră că toate formele prezentate anterior implică prezenţa ei: fiecare element al muncii actuale este un rezultat al muncii trecute, ruptă de subiectul producător; reunirea în, muncă a elementelor acesteia devine reală datorită capitalului. Totodată, între înstrăinarea legată de munca actuală, privită ca un întreg, şi cea legată de munca trecută există un raport de condiţionare reciprocă, deşi iniţial proprietatea privată a fost un efect al muncii autoînstrăimate. Proprietatea privată rezultă, spune Marx, „prin .analiză, din conceptul de *muncă autoînstrăinată,* adică de *om autoînstrăinat,* de muncă înstrăinată, de viaţă înstrăinată, de om *înstrăinat*“[u]. Insă ulterior „acest raport se transformă într-un raport de interacţiune[1'12].**

**Trebuie subliniată în acest context o idee marxistă importantă: cînd se vorbeşte despre proprietatea' privată**

**nu putem considera că avem de-a face cu ceva din afara omului. Ea îşi află misterul în esenţa dezvoltării umane. Proprietatea privată nu este altceva decît lumea omului desprinsă de cel care a produs-o şi o produce. în acelaşi timp ea exprimă şi raportul no.n-mun.citorului faţă de muncitor şi faţă de produsul muncii lui. Nu numai muncitorul este înstrăinat, ci şi n on- m u nci tor u 1 (activitatea de aiutoînstrăinare a muncitorului apare pentru non-muncitor ca stare de înstrăinare; activitatea practică a muncitorului în muncă îi apare rwm-muneiitarukii ca atitudine teoretică; non-muncitorul face împotriva muncitorului tot ceea ce acesta face împotriva sa). Aşa cum din conceptul de muncă înstrăinată Marx a obţinut, prin analiză, conceptul de proprietate privată, tot astfel el consideră că din acesite două concepte pot fi deduse toate categoriile economiei politice. Comerţul, concurenţa, capitalul, banii sînt doar „o *expresie determinată* şi *dezvoltată* a acestor prime elemente fun- da:mentaile"[13]. Cînd, în *Capitalul,* realizează studiul aprofundat al relaţiilor economice proprii capitalismului, Marx se ridică de la munca autoînstrăinjată şi proprietatea privată spre alte determinaţii eaomo- mioe. Dar aceasta nu înseamnă că cele două concepte nu sînt implicate în analiza sa oa pundt de plecare. Acest fapt este mulit mai evident în *Bazele criticii economiei politice,* unde respectivele concepte sînt explicit afirmate ca premise alie sistemului categorial ce şi-a propus reflectarea ştiinţifică a orînduirii burgheze.**

**O menţiune specială este necesar să acordăm consideraţiilor lui Marx despre relaţia de proprietate privată în corelaţie cu cele două clase principale ale societăţii capitaliste. In capitalism, respectiva relaţie apare ca o legătură între muncă şi capital. Această legătură se iveşte la început sub formă de unitate nemijlocită saiu mijlocită a .amînduirotra. Ele sînt în această fază reunite. Totodată, se dezvoltă şi se stimulează reciproc ca nişte condiţii pozitive. Se instalează apoi o opoziţie între cei doi termeni care se exclud reciproc: „muncitorul vede în capitalist (şi acesta în muncitor) propria sa non-existenţă; fiecare caută să-i smulgă celuilalt existenţa[1'14]. In cele din urmă, între muncă şi capital, respectiv între muncitor şi capitalist, se stabileşte o opoziţie reciproc antagonistă, oe pune sub semnul întrebării forma socială existentă şi face posibilă trecerea**

**spre o nouă formă socială. Relaţia dintre proletariat şi burghezie nu este altceva decît o stare a raportului dintre subiect, înţeles ca muncă, şi obiect, redus la calitatea sa de capital.**

**d) O însemnătate ce nu poate fi neglijată o are raportul de înstrăinare dintre omul ce desfăşoară o anumită muncă şi munca socială în ansamblu. Munca este o totalitate, spune Marx, o combinare de munci, a cărei unitate se manifestă în două forme: unitatea obiectuală sau materială (a maşinilor, tehnologiei, obiectelor muncii) şi unitatea spirituală (voinţa şi inteligenţa). In societatea capitalistă, munca socială este pentru muncitor o combinare în sine, subordonată unei voinţe şi inteligenţe străine şi condusă de acestea. Ea apare şi ca obiectivitate străină (proprietate străină) şi ca subiectivitate străină (subiectivitatea capitalului). Munca socială, în acest caz, nu este altceva decît capitalul ce se manifestă ca ceva fiinţînd de sine stătător, în opoziţie cu munca particulară şi cu momentele reale ale muncii. Această formă a înstrăinării a fost privită în *Ideologia germană* ca o dependenţă a omului de o anumită diviziune a muncii, care îi este impusă şi pe care nici el şi nici o colectivitate reală nu o supune unei voinţe conştiente. In cadrul ei, el este condamnat la afirmarea unilaterală a forţelor sale esenţiale (la o anumită muncă). Insă ea trebuie înţeleasă, mai ales, ca expresia conştientizării unei existenţe materiale străine omului, care i se impune acestuia oa a forţă oarbă. Forma socială burgheză a dat naştere unui mod de producţie care, deşi este ,un rezultat al consumului forţelor esenţiale ale omului, i se opune acestuia ca o esenţă înstrăinată.**

### *2. ÎNSTRĂINAREA GLOBALĂ*

***Ideologia germană*** **a fost scrisă nemijlocit împotriva tinerilor hegelieni care, continuînd tradiţiile filosofiei idealiste clasice germane, considerau că prin- tr-o gîndire critică în conformitate cu cerinţele „esenţei umane*[1] s-ar putea ajunge la o prăbuşire a situaţiei sociale existente. Reprezentanţii acestei gîndiri plecau de la premisa teoretică potrivit căreia oamenii şi-au stabilit şi îşi stabilesc relaţiile lor sociale condiţionaţi fiind de ideile lor. Astfel stînd lucrurile, ei vedeau în „răzvrătirea" împotriva ideilor**

**soluţia schimbării stărilor de lucruri date, cu care nu se declarau de acord. „Discipolii răzvrătiţi" ai lui Hegel — după cum i-a numit Marx şi Engels —au preluat, în fond, ideea călăuzitoare a sistemului hegelian potrivit căreia „ideile, concepţiile au produs, au determinat şi au dominat viaţa reală a oamenilor, lumea lor materială, relaţiile lor reale[1415]. Ei au privit ideile despre esenţa umană nu ca un efect al existenţei oamenilor, care pot avea în anumite condiţii o influenţă asupra lor, ci ca o cauză determinantă a acesteia. Poziţia teoretică a tinerilor hegelieni a fost asemuită cu poziţia acelui isteţ care şi-a închipuit că oamenii se îneacă numai datorită considerentului că iar fi stăpîniţi de ideea greutăţii. Dacă ei şi-ar scoate din cap respectiva idee, ar fi salvaţi.**

**Cu aoeastă ocazie, şi apoi în multe alte lucrări, Marx şi Engels au determinat conţinutul existenţei şi conştiinţei oamenilor precum şi raportul dintre ele. Ideile marxisto despre acest raport şi termenii lui constituie o adîncire şi o extindere maximă a analizei esenţei umane înstrăinate. în linii generale, în societatea pe care ei au supus-o studiului s-a instalat o ruptură, cu extraordinar de multe implicaţii pe planul condiţiei omului, înitre existenţa şi conştiinţa oamenilor. Existenţa oamenilor, autonomizată de conştiinţa lor, privează specia umană de un element definitoriu, denaturîndu-i fundamental esenţa, iar conştiinţa, detaşată de existenţa oamenilor, îşi pierde terenul real, care îi dă substanţă şi unde ea poate efectiv să se obiectiveze. Conştiinţa se transformă astfel, dintr-o potenţă supremă a omului, într-o impotenţă poleită cu strălucire umană. Iluzia caracterului determinant al ideilor în raport cu existenţa oamenilor încununează viaţa lor golită de esenţa umană autentică. Pentru înţelegerea acestei forme maxime de înstrăinare a esenţei umane este necesar să urmărim mai îndeaproape discursul marxist.**

**După cum am mai arătat, prin. existenţa oamenilor, marxismul înţelege modul în care indivizii produc mijloacele necesare traiului lor. Acest mod reprezintă „un fel anumit de manifestare a vieţii, un anumit *mod de viaţă* al lor“[16]. în modul de producţie a mijloacelor de trai — care are drept temelie raportul fundamental dintre subiect şi obiect, stabilit în cadrul muncii ■— oamenii capătă realitate. Ceea ce sînt oamenii rezultă nu din ceea ce ei spun**

**despre ei înşişi, ci din producţia lor, „atît cu *ce* produc cît şi cu felul *cum* produc[1117]. în ceea ce priveşte conştiinţa oamenilor, ea „nu poate fi niciodată altceva decît existenţa oglindită în conştiinţă"[18]. Alături şi în strînsă inter dependenţă cu viaţa reală sau materială există şi o viaţă spirituală, oaire s-a născut din necesitatea pe caire o resimt oamenii de a supravieţui şi de a-şi îmbunătăţi condiţia, cunoscînd natura, propria lor lume şi stabilind relaţii semnificative unii cu ceilalţi pe coordonata: timpului. Se afirmă, pe bună dreptate, că istoria este o succesiune, coexistenţă şi interacţiune a diverselor generaţii, care na exclude, ci presupune intervenţia conştiinţei. în absenţa conştiinţei, condiţiile materiale şi creaţiile spirituale nu iar putea fi transmise, moştenite şi însufleţite (puse în funcţiune, actualizate sau obiectivate), adică nu ar avea nici un sens uman. Ele nu ar face parte din existenţa şi conştiinţa ■oamenilor şi nu ar putea determina sau influenţa viaţa lor. în absenţa conştiinţei, producţia oamenilor ar fi identică cu o combinaţie comportamentală instinctuală sau cu derularea mecanică ori automată a unui program stabilit de o forţă exterioară omului şi voinţei lui.**

**Dezvoltarea omului şi a lumii lui în condţiile formei sociale burgheze, bazate pe proprietatea privată, cu toate că a atins un nivel deosebit de înalt al avuţiei sociale (mai ales al mijloacelor de muncă constituite pe temeiul cuceririlor ştiinţei), a instaurat o asemenea repartiţie a produselor care a păstrat şi adîncit împărţirea' societăţii în clase şi pături cu interese opuse şi antagoniste. Această stare de lucruri a dat naştere (a maturizat îmtir-o formă tipică) şi a generalizat o serie întreagă de modificări importante în conţinutul existenţei şi conştiinţei oamenilor, precum şi în starea raportului dintre caestea.**

**Prima modificare pe care trebuie să o semnalăm se referă la caracterul material al existenţei oamenilor. în *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonapar- te,* Marx postulează, într-un mod lipsit de echivoc, faptul că: „Oamenii îşi fac propria lor istorie, dar şi-o fac nu după bunul lor plac şi în împrejurări alese de ei, ci în împrejurări găsite nemijlocit, în împrejurări date şi moştenite din trecut[1419]. Aceste împrejurări, în raport cu o nouă**

**generaţie, au o realitate anterioară şi independentă de conştiinţa membrilor care o compun. Încercînd să arătăm ce se înţelege prin împrejurări, este necesar să ne referim la cîteva precizări făcute în acest sens în *Ideologia germană.* Aici conceptul respectiv este explicat astfel: „o sumă de forţe productive, în raport istoric faţă de natură, ca şi un raport al indivizilor între ei, transmis fiecărei generaţii[44] sau o „sumă de forţe de producţie, capitaluri şi forme de relaţii sociale pe care orice individ şi orice generaţie o găseşte ca pe ceva de-a gata[4420]. Rezultă că marxismul consideră existenţa oamenilor oa fiind materială pentru considerentul că fiecare generaţie găseşte — ca ceva dat — anumite forţe de producţie (în special mijloace de muncă) şi relaţii sociale (de producţie, schimb, repartiţie şi dintre clase). Nu putem rămîne, bineînţeles, doar la acest aspect al problemei. Important este faptul că oamenii îşi fac propria lor istorie determinaţi fiind de aceste împrejurări materiale, care reprezintă în fond „temelia reală a ceea oe filosofii şi-au închipuit a fi «substanţa» şi «esenţa omului»[4421]. Noua generaţie de oameni găseşte prescrise condiţiile ei de viaţă, care îi imprimă un caracter aparte, cu toate că, la rîndul ei, modifică împrejurările ei materiale prin- tr-o activitate proprie. Dacă ţinem seama de faptul că şi activitatea noii generaţii se obiectivează neîntrerupt, putem spune că rezultatele producţiei ei intră în sfera existenţei materiale. Aici este necesar să remarcăm că această latură a existenţei materiale nu este anterioară generaţiei date, ci coexistentă şi ulterioară ei, şi determină lia fel ca existenţa moştenită, modul în care oamenii îşi fac istoria.**

**In condiţiile societăţii burgheze, Marx şi Engels atribuie caracterului material al existenţei oamenilor şi un alt conţinut. Relevarea lui ne dezvăluie esenţa umană înstrăinată ca un organism social în cadrul căruia indivizii nu-şi pot dezvălui şi folosi integral forţele lor esenţiale în sensul făuririi propriei lor istorii. Pentru a exprima acest conţinut specific ne vom folosi de un tabel bivariat, în care A înseamnă „Cunoaşte starea existenţei materiale moş- tenite, a celei create prin activitatea proprie şi necesitatea lor“ iar B reprezintă „Acţionează în conformitate cu starea existenţei materiale moştenite:, cu a celei creiate prin activitatea proprie şi cu necesitatea Lor“.**

A

| | Da Nu |
|---|---|
| Da | I II |
| Nu | III IV |

**In societatea studiată în *Capitalul,* viaţa oamenilor se caracterizează prin următoarele:**

**a) Ei nu cunosc ca indivizi şi specie, starea şi necesitatea existenţei lor materiale (situaţiile III şi IV din tabel). Oamenii, altfel spus, nu cunosc, îndeosebi, consecinţele pe care le vor avea forţele de producţie create de către ei şi nu elaborează în mod voluntar şi conştient forma relaţiilor lor sociale. Astfel stînd lucrurile, ei nu pot realiza o concordanţă dinamică**

**între caracterul forţelor de producţie (şi, în general, conţinutul acestora) şi relaţiile de producţie. Forma lor socială le apare oamenilor nu ca propria lor forţă unită, ci ca o putere străină, exterioară. Istoria oamenilor este un rezultat al derulării unei necesităţi oarbe, în cuprinsul căreia fiecare individ nu este altceva decît un zimţ, iar societatea o forţă scăpată de sub controlul oamenilor.**

**b) Oamenii, chiar dacă cunosc starea şi necesitatea existenţei materiale (în realitate această cunoaştere este, de regulă, parţială) nu pot să acţioneze în direcţia realizării cerinţelor necesităţii respective (II).**

**c) Ei nu acţionează la nivelul societăţii în ansamblu în mod conştient, deşi acţiunile singulare şi cele particulare (să spunem în cadrul unei întreprinderi) pot avea acest caracter (II, IV, III).**

**d) Acest fapt are loc chiar atunci cînd există o potrivire (de obicei aproximativă, carie presupune prezenţa unor decalaje şi risipă de forţe esenţiale umane şi condiţii materiale) între acţiunea oamenilor şi cerinţele necesităţii (III).**

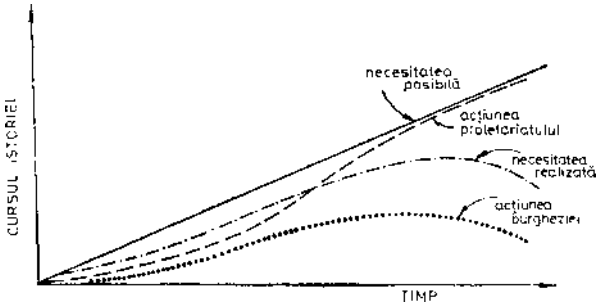
**e) Există cazuri de nepotrivire între acţiune şi necesitate (IV), fapt ce explică ivirea unor zigzaguri pe linia dezvoltării existenţei materiale, şi în cadrul ei mai ales între dezvoltarea forţelor de producţie şi relaţiile economice.**

**f) Oamenii nu ştiu de unde provine şi unde se îndreaptă propria lor existenţă; ei nu o stăpînesc. Ea trece prin faze de dezvoltare oare sînt nu doar independente de voinţa şi activitatea oamenilor, dar şi dirijează viaţa şi activitatea lor[22].**

**A doua schimbare în legătură cu existenţa oamenilor se referă la existenţa claselor şi a luptei dintre ele, fenomene descoperite înaintea lui Marx de către istorici şi economişti burghezi. Ca urmare a procesului de înstrăinare a esenţei generice, în capitalism se nasc, după cum am arătat, două clase principale:**

**proletariatul şi burghezia. Dacă în cadrul formei sociale anterioare existenţa claselor era voalată de o multitudine de stări şi privilegii, de acum acest fapt a devenit evident. „Epoca noastră, epoca burgheziei,**
**— se arată în *Manifestul Partidului Comunist* — se deosebeşte însă prin faptul că a simplificat antagonismele de clasă. Societatea întreagă se scindează din ce în ce mai mult în două mari tabere duşmane, în două mari clase, direct opuse una alteia: burghezia şi proletariatul[4423]. Structura de clasă reprezintă o prelungire necesară şi materială a relaţiilor de producţie şi de schimb, mijlocită de raporturile de repartiţie. In ceea ce priveşte lupta de clasă a proletariatului împotriva burgheziei, după cum arată Marx, ea începe odată cu existenţa acestuia şi duce în mod necesar la cucerirea de către el a puterii politice (fapt ce precede desfiinţarea tuturor claselor).**

**Lupta de clasă, pe fundalul societăţii capitaliste (ca dealtfel şi în cadrul orînduirilor antagoniste anterioare) reprezintă, în linii generale, una din căile materiale fundamentale de realizare a logicii obiective a istoriei. Prin intermediul ei, starea şi necesitatea existenţei materiale impun implacabil, mai devreme**




**sau mai târziu, corectarea esenţială a cursului istoriei prin schimbarea unei forme sociale perimate cu o altă formă socială, corespunzătoare nivelului de dezvoltare a, forţelor de producţie. în parte, aceste teze le putem ilustra prin schema de la fig. 3. în cadrul ei simt indicate: ia) discrepanţa ivită intre necesitatea posibilă (avînd în vedere**

**Fig. 3**

**gradul de dezvoltare >a forţelor de producţie) şi cea realizată în condiţiile formei sociale capitaliste; b) apropierea dintre acţiunea proletariatului şi linia necesităţii posibile;**
**c) caracterul perimat al acţiunii burgheziei, atât în raport cu acţiunea proletariatului cît şi faţă de necesitatea posibilă. Cursul istoriei sau necesitatea realizată reprezintă în fapt o contopire a două tendinţe contrare: acţiunea burgheziei (— ) şi acţiunea proletariatului (+).**

**Dacă înţelegem cursul istoriei în acest mod, este necesar, bineînţeles, să spunem că oamenii sînit aceia care îl realizează, din moment ce clasele sînt grupuri mari de oameni. în *Ludivig Feuerbach şi sfîrşitul filosofiei clasice germane,* Engels acordă o mare atenţie acestei probleme, pe care o explicitează într-un spirit ştiinţific, cu nimic mai prejos decît cel existent în ştiinţele naturii. El spune că la făurirea istoriei îşi aduce contribuţia fiecare individ (acţiunea nimănui nu poate fi cotată cu zero). Deoarece în capitalism, cea ce-şi doreşte fiecare nu urmează o linie convergentă, coincidentă cu necesitatea posibilă, ci se loveşte de dorinţa altuia, nu se realizează decît în mică parte, obţinîndu-se un, efect contrar celui dorit, din acţiunile indivizilor se naşte o rezultantă, ca rod al unor tendinţe foarte diverse. Fiind vorba despre un produs cu caracteristici statistice, în determinarea cursului istoriei oomteiaiză nu ceea ce face un individ, ci ceea, ce fac masele de indivizi, clasele, popoarele. înseamnă că rezultanta respectivă poate fi privită în două ipostaze, una particulară, ca tendinţă (sau rezultante parţiale) proprie fiecărei clase, şi alta**

**generală, ca tendinţă globală (sau rezultanta totală) a unui popor. In acest context se înscrie problema înţelegerii individului ca membru al clasei, asupra căreia o să ne ocupăm în paragraful următor.**

**Existenţa materială a oamenilor suferă, cu deosebire în capitalism, încă o schimbare importantă. Forma socială capitalistă, a cărei menţinere reprezintă interesul fundamental al burgheziei, dă fiinţă statului şi dreptului burghez. în *Ideologia germană,* acestea sînt privite ca suprastructuri ale relaţiilor sociale capitaliste (înţelese ca bază economică). Ele facilitează, apără şi consfinţesc prin relaţii de un gen aparte, elaborate voluntar şi în virtutea unei anumite ideologii, dominaţia materială a clasei burgheze (a proprietăţii) asupra celorlalte clase şi îndeosebi asupra proletariatului (lipsit de proprietate). în fapt, „statul este forma în care indivizii aparţinînd clasei dominante îşi promovează interesele comune şi în care îşi găseşte expresia concentrată întreaga societate civilă din epoca respectivă"[24]. La fel stau lucrurile şi cu dreptul, care în esenţă exprimă, într-o forma juridică, relaţiile de proprietate, chiar dacă uneori acest fapt este mijlocit de către stat. Trebuie subliniată, în această ordine de idei, opinia marxistă după care, din punctul de vedere al claselor dominate şi în unele cazuri chiar din acela al unor clase sau pături dominante, ataitul şi dreptul reprezintă nişte veritabile forţe materiale, cu nimic mai prejos decît forma socială, în ceea ce priveşte influenţa lor asupra condiţiei umane. Nu întîmplător statul burghez a fost asemuit, în marxism, cu un aparat sau o maşină pe oare proletariatul trebuie să o desfiinţeze pentru a-şi putea realiza idealurile. Rezervele manifestate uneori de gmditorii marxişti de a interpreta statul şi dreptul ca domenii ale existenţei materiale îşi au originea în dorinţa de a face o deosebire calitativă între bază şi suprastructură. Este drept că statul şi dreptul sînt elemente suprastructurale construite de oameni, de-**

**terminaţi fiind de baza economică. Insă nu putem nicicum trece cu vederea faptul că ele îşi cîştigă, în anumite condiţii istorice, o asemenea autonomie, nu atît faţă de relaţiile sociale cît faţă de voinţa şi conştiinţa oamenilor, încît ele apar în ochii lor (şi realmente sînt aşa ceva) ca nişte forţe materiale. Lucrul acesta este valabil cu deosebire în cazul**

**claselor şi păturilor sociale dominate, pentru care întreaga neputinţă în raport cu existenţa lor materială li se înfăţişează, în mod concentrat, ca o înstrăinare faţă de stat şi drept.**

**In legătură cu toate acestea se ridică problema raportului dintre situaţia omului ca membru al societăţii civile (sau partener al relaţiilor economice) şi situaţia lui ca membru al statului în raport cu esenţa umană. Ea a fost analizată de către Marx îndeosebi în *Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului, Contribuţii la problema evreiască* şi *Introducere* la *Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului.* Principalele idei marxiste referitoare la acest subiect sînt următoarele:**

**a) Atributul de om public (sau citoyen), adică de membru al statului, ţinînd seama de calitatea statului existent, nu reprezintă omul în esenţa lui umană sau adevărata sa forţă generică. Dimpotrivă, în stat „el este un membru fictiv al unei suveranităţi imaginare, este lipsit de viaţă individuală reală şi plin de generalitate ireală“[25].**

**b) Omul trebuie căutat în societatea civilă, ca om privat (sau bourgeois). In raport cu această calitate fundamentală, omul public nu este altceva decît o piele politică de leu. Dar în societatea civilă la care se referă Marx, adică în cadrul formei sociale capitaliste, omul nu este o fiinţă generică, ci o fiinţă înstrăinată. Cît priveşte omul politic, el nu este decît „omul abstract, artificial, omul ca persoană *alegorică, juridică*“[26].**

**c) Deşi consideră că emanciparea politică înfăptuită în cadrul formei de stat burgheze (separarea religiei de stat, libertatea presei etc.) reprezintă un cîştig social şi uman însemnat, Marx nu o identifică cu emanciparea umană. Numai atunci „cînd omul individual real va absorbi pe cetăţeanul abstract şi cînd, ca om individual, în viaţa lui empirică, în munca lui individuală, în relaţiile lui individuale va deveni o fiinţă *generică* ( . . . ) abia atunci se va săvîrşi emanciparea umană“[27].**

### *3. „ESENŢA UMANĂ” CA OGLINDIRE FALSĂ*

**In condiţiile determinate de cele trei schimbări semnalate (necesitate oarbă, cursul istoriei ca rezultantă a**

**luptei de clasă, obiectivarea statului şi dreptului), conştiinţa oamenilor se modifică şi ea calitativ. Ea nu mai constituie un limbaj spiritual sincronizat (în funcţie de gradul ei de dezvoltare ştiinţifică) cu existenţa materială şi necesitatea acesteia, şi nu se mai află în relaţii normale de condiţionare şi întregire reciprocă. Conştiinţa oamenilor tinde tot mai mult, sfidînd rezultatele ştiinţei, spre o reflectare inadecvată a realităţii omului. Legată de interese de clasă, izvorîte din forma relaţiilor economice, sau mijlocită de stat şi drept, conştiinţa oamenilor capătă caracterele şi înfăţişarea ideologiei. Odată cu această modificare, cu implicaţii foarte complexe asupra vieţii oamenilor, conştiinţa „este în stare să se emancipeze de lume şi să treacă la construirea teoriei «pure», a teologiei, filosofiei, moralei etc. «pure»“[28]. Ca un reflex al autonomizării formei sociale faţă de forţele de producţie şi interesele claselor şi păturilor sociale se naşte autonomizarea conştiinţei oamenilor faţă de existenţa lor materială.**

**Clasele proprii unei anumite forme sociale, sau născute în cadrul unei asemenea forme, pot fi, după**

**cum s-a văzut, dominante ori dominate.** In **funcţie de raportul lor faţă de necesitatea posibilă şi chiar necesitatea realizată, ele pot fi în acelaşi timp revoluţionare sau perimate (sau înscrise într-un continuum avînd drept poli aceste caracteristici).** In **funcţie de aceste caracteristici ale claselor, luate separat sau în corelaţia lor, variază şi calitatea conştiinţei lor şi influenţele ei asupra vieţii reale a oamenilor. Reflectarea existenţei materiale de către clasa dominantă este însoţită, de regulă şi ca tendinţă, de un efect pe care l-am putea numi „halo" ideologic, care constă în aceea că ea este prezentată şi, în parte, percepută oa atare (în anumite condiţii), ca exprimînd interesele tuturor claselor şi păturilor sociale. Indivizii care alcătuiesc clasa respectivă „domină şi ca oameni care gîndesc, ca producători de idei şi reglementează producţia şi repartiţia ideilor epocii lor, ceea ce înseamnă că ideile lor sînt ideile dominante ale epocii[1129]. Acest „halo" ideologic poate îmbrăca forme variate, în *Ideologia germană* sînt menţionate: iluzie neintenţionată, menire a clasei dominante, iluzie conştientă, ipocrizie intenţioniaită, minciună vădită, înfrumuseţare conştientă a dominaţiei ei de clasă, mijloc moral al clasei dominante, normă de viaţă pentru clasele dominate. Fenomenul respectiv, care apare nu în puţine cazuri concrescut pe oglindiri adecvate ale existenţei oamenilor, este însoţit, de obicei, în condiţiile societăţilor împărţite în clase cu interese opuse, de o estompare şi diistorsioniare de intensităţi şi extensiuni variabile a structurii reale de clasă, a contradicţiilor dintre manifestările de viaţă proprii fiecărei clase în parte, a adevăratului caracter al statului şi dreptului etc. Totodată, acest efect voalează lupta de clasă, care se face simţită şi pe planul conştiinţei, dînd naştere şi întreţinînd iluzia obiectivităţii ideologiei clasei dominante.**

**Atunci cînd o clasă dominantă este perimată, ideologia ei este prin excelenţă o reflectare inadecvată nu numai a existenţei celorlalte clase, dar şi a propriei ei situaţii. Cînd o clasă revoluţionară tinde să devină dominantă sau este dominantă şi nu şi-a pierdut încă caracterul ei progresist, ea poate exprima mai mult sau mai puţin adecvat, pe planul conştiinţei sale, existenţa proprie sau chiar a celorlalte clase şi pături sociale. In ceea ce priveşte conştiinţa proletariatului, caracterul ei adecvat faţă de existenţa oamenilor atinge cel mai înalt nivel, tinzînd spre identificare cu ştiinţa.**

**Următoarele elemente ale existenţei lui condiţionează sau facilitează acest fapt: el este o clasă revoluţionară aspirînd spre calitatea de clasă dominantă ce desfiinţează orice dominaţie de acest gen; are o largă bază socială, dată fiind proporţia lui în viaţa reală a oamenilor; interesele proletariatului coincid în linii generale cu cele ale tuturor celorlalte clase şi pături sociale dominate într-un fel sau altul; interesele lui se suprapun, în esenţă, cu sensurile generale sau legice ale dezvoltării omului şi lumii lui.**

**Deosebirea dintre proletariat şi burghezie în ceeia ce priveşte măsura în care ele reflectă interesele lor şi ale altor clase şi pături sociale în două momente de timp, şi anume: t (perioada devenirii ei drept o clasă dominantă) şi t' (perioada de după cucerirea puterii) poate fi exprimată schematic astfel:**

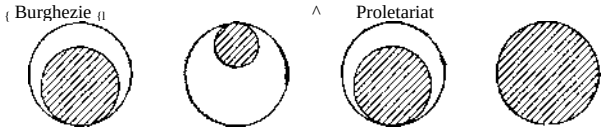



Fig. 4

**După cum se poate vedea, burghezia afirmă o ideologie care acoperă în mare măsură interesele claselor şi păturilor sociale existente în perioada dinaintea cuceririi puterii politice. După aceea ideologia ei se restrînge spre a deveni, ca tendinţă, ceea se este de iăpt: expresia propriilor interese. Proletariatul, înainr- te de a deveni o clasă dominantă politic, depăşeşte sfera de reflectare a intereselor claselor şi păturilor sociale proprie burgheziei din perioada similară. Apoi, conştiinţa lui tinde să devină generală, oglindind interesele întregii populaţii. Spaţiul alb din cercurile schemei de maii sus înfăţişează „efectul halo" şi dimensiunile lui.**

**Rezultatele „efectului halo" devin, printre altele, datorită diviziunii dintre munca fizică şi cea intelectuală, un obiect al activităţii spirituale a unor indivizi care dau ideilor claselor dominante (a căror interese, în ciuda unei aparente independenţe faţă de ele, le exprimă şi ei) forma generalităţii. Pe această cale se ajunge: a) să se separe ideile dominante de indivizii care formează clasa dominantă; b) să se afirme că nu procesul de viaţă a oamenilor domină istoria, ci că ideile (ale clasei dominante) domină istoria;**

**c) să se susţină concluzia că „Ideea“ este hotărîtoare în viaţa reală a oamenilor; d) să se prezinte denaturat procesul real al existenţei oamenilor, susţinîndu-se că toate relaţiile omului sînit „ auitodeterminări “ ale noţiunii de om, ale omului imaginat, ale „esenţei umane[11]; e) să se atribuie indivizilor anteriori o conştiinţă ulterioară, în centrul căreia se află „esenţa umană“, imaginată, şi să se prezinte istoria lor ca un proces de dezvoltare a conştiinţei lor.**

**Mai trebuie spus, în această ordine de idei, că întotdeauna ideologia este expresia existenţei unei clase, indiferent dacă aceasta ia forma oglindirii adecvate sau inadecvate, ori dacă parcurge sau nu un proces de sofisticare teoretică, care duce pînă la „Idee“ sau la „esenţa umană“. Oricare ar fi valoarea reflectorie şi generalitatea ei speculativă, ideologia trebuie înţeleasă ca un simptom al putinţei ■ sau rue-**

**putinţei existenţiale a clasei de care este indisolubil legată. în general, „înălţarea ideală“ deasupra lumii este expresia ideologică a neputinţei practice faţă de lume. Putem conchide, din toate acestea, ideea că în ideologia claselor dominante ale epocii, la care s-au referit şi pe care au criticat-o Marx şi Engels, noţiunea de esenţă umană este un concept de maxim rafinament speculativ, exprimînd prin conţinutul lui şi prin, întregul proces de deducţie pe care îl prilejuieşte (ca o „creaţie[11] a realului), interesele şi existenţa claselor dominante perimate, sub forma unor reflectări necesar inadecvate ale propriei lor situaţii şi ale propriei lor neputinţe practice.**

### *4. INDIVIDUL CA ÎNTlMPLARE*

**în *Contribuţii la problema evreiască,* Marx face precizarea că prin om se înţelege „nu numai un om oarecare, ci fiecare om“[30]. Această idee deschide drum spre conceptele de individ şi de colectivitate umană (asociaţie umană sau specie umană). Primul lucru care trebuie spus în legătură cu raportul dintre individ şi colectivitatea umană este acela că aceste concepte nu reprezintă ceva fundamental diferit. Ele sînt în fond (la fel cum stau lucrurile cu conştiinţa de sine generică şi cu conştiinţa de sine individuală) două manifestări mai particulare sau mai generale ale esenţei umane. Dar în legătură cu această problemă nu ne putem limita numai la respectiva caracterizare, deşi ea are un conţinut deosebit de important pentru înţelegerea concepţiei marxiste despre om. Individul şi colectivitatea s-au aflat în cursul istoriei în raporturi diferite faţă de esenţa umană (individul ca esenţă umană, colectivitatea umană ca esenţă umană, individul ca esenţă umană faţă de colectivitatea umană ca esenţă umană, individul ca esenţă umană faţă de lumea omului ca esenţă umană, colectivitatea umană ca esenţă umană faţă de lumea omului ca esenţă umană, individul ca esenţă umană faţă de colectivitatea umană ca esenţă umană în relaţie cu lumea umană ca esenţă umană). In capitalism, atît individul cît şi colectivitatea umană în- tîmpină, ca tendinţă, bariere insurmontabile, care le împiedică accesul la esenţa umană**

**autentică şi fac imposibilă realizarea lor ca forme ale acestei esenţe. Situaţia se va schimba în sens pozitiv în comunism.**

**In acest paragraf ne vom referi la felul în care marxismul prezintă raportul, existent în capitalism, dintre individ şi colectivitate, pe de o parte, şi esenţa umană, de cealaltă parte. în ultimul capitol al acestei lucrări vom reveni la raportul respectiv, aşa cum sie va prezenta el, potrivit aceleiaşi concepţii, în comunism.**

**Deşi prezentă într-o formă, am putea spune, embrionară încă, în primele studii scrise de Marx şi Engels, de pildă în *Manuscrise economico-filosofice din 1844,* problema raportului dintre individ ca persoană şi individ ca întîmplare a fost pusă ca atare şi analizată pe larg, pentru prima oară, de-abia în *Ideologia germană.* Ea a foist reluată, şi în: unieilie privinţe aidîncită, în *Bazele criticii economiei politice.* Pentru a o putea înţelege este necesar să plecăm de la analiza comparativă a doi indivizi, X şi Y. Pentru determinarea lor trebuie luate în considerare mai multe elemente, care ţin de condiţia sau calitatea lor de indivizi: 1) posibilităţile bio-psihice (A—B); 2) condiţiile sociale ale dezvoltării posibilităţilor lor bio-psihice (B—A); 3) aportul propriu al fiecărui individ în direcţia realizării posibilităţilor bio-psihice, ţinînd seama de condiţiile sociale avute la dispoziţie; 4) forţa personală a unui individ faţă de alt individ (şi implicit faţă de specia umană). Dacă specificăm aceste condiţii într-o formă simbolizată pentru cei doi indivizi, putem construi următorul tabel, în cadrul căruia numerele coloanelor coincid cu tipul condiţiilor la care ne-am referit:**

| | 1 | 2 | 3 | 4 |
|---|---|---|---|---|
| Individul X | P | c | a | f |
| Individul Y | P' | c' | a' | f' |

**Plecînd de la acest tabel, putem spune că, în general, forţa personală a individului X($f_x$) este egală cu p+c+a, iar cea a individului Y ($f_y$) cu p' + c'+a.'. Dar elementele 1, 2 şi 3 pot exista în proporţii diferite de la individ la individ. Acest fapt explică realitatea unor necoincidenţe între forţele personale ale indivizilor (în cazul nostru între f şi f'**

**sau f ¥=■ f'). Marx şi Engels s-au referit, de pildă, la diferenţa dintre f şi f', ca o expresie a originalităţii unui individ în raport cu alt individ. Originalitatea, spun ei, „presupune că activitatea individului incomparabil într-o sferă anumită se deosebeşte de acţiunea unor indivizi *egali*“[31]. Cînităneaţa X se deosebeşte de cîmtă- reaţa Y (sau de cîntăreţele Z, T, W . . . N) ca fiind originală „printr-o comparaţie întemeiată pe o construcţie normală a urechii şi pe cultură muzicală"[32]. Cum cîntăreţele X şi Y (sau Z, T, W . . . N) sînt egale din punctul de vedere al condiţiilor sociale, înseamnă că forţa lor personală sau originalitatea lor se datorează unor însuşiri naturale sau individuale, adică posibilităţilor bio-psihice (1) şi aportului lor în direcţia dezvoltării acestor posibilităţi (3).**

**Elementul nevralgic căruia marxismul îi dă însă atenţie deosebită este cel constituit din condiţiile sociale ale dezvoltării posibilităţilor bio-psihice (de care depinde, bineînţeles, într-o măsură însemnată, şi aportul propriu). în cazul în care deosebirea dintre individul X şi individul Y se datorează condiţiilor sociale (2), care nu sînt egale, şi nu lui 1 şi 3 (adică posibilităţilor lor bio-psihice şi aportului propriu în direcţia realizării lor) ei nu mai sînt fiecare în parte un inddvid-persoană, ci un individ-întîmplare. Referindu-se la forţa fizică diferită a oamenilor (a mexicanilor în raport cu cea a spaniolilor), Marx şi Engels spun următoarele: „Dacă, datorită hranei bune, educaţiei îngrijite şi exerciţiilor fizice, cineva a do- bîndit forţă fizică şi îndemînare, în timp ce altul, datorită hranei puţine şi nesănătoase şi digestiei proaste ce rezultă de aici, datorită faptului că a fost neglijat în timpul copilăriei şi datorită eforturilor exagerate, n^a putut dobîndi «lucruri» pentru dezvoltarea muşchilor, necum să ajungă la o dominaţie asupra lor, atunci «forţa personală» a unuia faţă de celălalt este pur materială. El nu şi-a, dobîn- dit «mijloacele trebuitoare prin forţă personală», ci, dimpotrivă, el îşi datorează «forţa personală» mijloacelor materiale existente[1133]. In capitalism, concentrarea „exclusivă a talentului artistic la anumiţi indivizi şi, legat de aceasta, înăbuşirea lui la marea masă[4434] sînt o consecinţă a relaţiilor sociale de tip burghez. Presupunînd că doi indivizi sînt poeţi înnăscuţi, putem spune că unul a devenit poet datorită unor împrejurări sau condiţii prielnice, iar altul nu a devenit „ceea ce *ar fi putut să devină*“[35] datorită unor**

**împrejurări sau condiţii potrivnice. Pînă şi schilodirile fizice ale indivizilor sau unele boli nu sînt datorate „prin simplul proces natural al pro- creaţiei[1136], ci condiţiilor sociale de pînă acum. Ele „s-au născut pe cale istorică[44] şi „pot fi la fel de bine desfiinţate tot pe oale istorică[4437].**

**Procesul de abstractizare a indivizilor, asupra căruia ne-am referit mai înainte, se află în strînsă legătură cu altă stare de lucruri, oglindită în marxism prin conceptul de individ ca membru al clasei. Dacă în cadrul tribului sau al stării din feudalism, deose**

**birea dintre individ ca persoană şi individ ca tnem- ru al clasei este încă ascunsă, în capitalism ea devine evidentă. Ea constă în aceea că viaţa personală a unui individ (deci ceea ce este el) e subordonată condiţiilor unor clase, ca o forţă obiectivă întâmplătoare. De pildă, pentru proletari, „propria lor condiţie de viaţă, munca şi, odată cu ea, totalitatea condiţiilor de existenţă ale societăţii actuale au devenit un lucru întâmplător, asupra căruia proletarii individuali nu au nici un control, şi asupra căruia nici o organizare *socială* nu le poate da vreun control, iar contradicţia dintre personalitatea proletariatului individual şi condiţia de viaţă impusă lui, adică munca, îi apare lui însuşi în mod evident, cu cît mai mult e sacrificat încă din tinereţe şi e lipsit de posibilitatea de a ajunge înăuntrul clasei sale la condiţii care să-i ridice în rîndul celeilalte clase (al burgheziei, n.n.)"[38].**

**Analizînd acest nou concept (individul ca mein- ru al clasei), este necesar să spunem că el se referă la următoarele aspecte:**

**a) Forţa personală diferită (mai mare) a unui individ, să spunem a lui X, faţă de cea a altui individ, adică a lui Y, se datorează condiţiilor sociale favorabile ale clasei burgheze pentru dezvoltarea posibilităţilor lui bio-psihice, spre deosebire de condiţiile sociale nefavorabile legate de clasa proletarilor (din oare face parte individul Y).**

**b) Clasa se autonomizează faţă de indivizii ce o constituie astfel încît forţa ei socială se difuzează asupra membrilor ei independent de forţa lor personală, devenind 'adevărata lor forţă personală, deşi în realitate ea este o forţă socială împrumutată. Datorită acestui fapt nu se poate spune însă că un individ oairecare, ca membru al clasei (rentierul, capitalistul etc.), a încetat de a mai fi persoană. Personalitatea lui se manifestă în două direcţii, şi anume ca o „personalitate[1]* de clasă în opoziţie cu „personalitatea" altei clase (deşi este vorba de relaţia lui cu alt individ) şi pentru el însuşi, dacă este burghez, atunci cînd dă faliment.**

**c) Indivizii în cadrul relaţiilor sociale burgheze sînt izolaţi sau atomizaţi unul în raport cu celălalt. Aceştia „formează o clasă numai în măsura în care trebuie să ducă o luptă comună împotriva ,altei clase; altfel ei sînt ostili unul faţă de celălalt, în calitate de concurenţi"[39].**

**d) Clasa, în raport cu altă clasă, devine ceva de sine stătător faţă de indivizi, „astfel încît condiţiile de viaţă pe care indivizii le găsesc sînt predestinate"[40].**

**e) Dominaţia personală a membrilor clasei sau claselor dominante are la bază condiţii de viaţă comune acestora, a căror perpetuare ei trebuie „s-o susţină împotriva altora şi totodată s-o impună ca valabilă pentru toţi"[41]. Or, expresia acestei voinţe determinate de interesele lor comune nu este altceva decît legea juridică (ca expresie a intereselor clasei dominante).**

**Odată cu apariţia formei universale a valorii de schimb, deci a banilor, situaţia, raportului dintre indivizi (ca posesori ai unor valori de schimb) suferă modificări esenţiale.** In **acest sens trebuie avute în vedere trei aspecte.** In **primul rînd, datorită banilor, ceea ce este şi ceea ce poate un individ nu este determinat de individualitatea sa, ci rezultă din ceea ce poate el plăti. Prin intermediul banilor forţele esenţiale ale individului se transformă în contrariul lor: ceea ce el nu poate ţinînd seama de forţele lui, îi stă în putinţă datorită banilor, iar ceea ce el poate datorită forţelor lui, nu-i stă în putinţă din cauza lipsei banilor. Această stare de lucruri este caracterizată de către Marx astfel: „Dacă n-am bani pentru a călători, n-am nici *nevoia,* adică nevoia reală şi realizabilă de a călători. Dacă am *vocaţie* pentru studiu, dar n-am banii trebuincioşi, înseamnă că *nu* am vocaţie pentru studiu, adică nu am chemare *adevărată, eficientă.* Dimpotrivă, dacă *n-am* realmente vocaţie pentru studiu, dar am voinţă *şi* bani, am o vocaţie *eficientă* pentru situdiu"[42]. Banii constituie „inversarea generală a *individualităţilor*"[43]. Putem spune că forţa personală a lui X şi a lui Y nu mai constituie, în acest caz, un rezultat al lui p + e+a. Condiţiile sociale sînt substituite de către bani, iar p (posibilităţile bio-psihice) nu mai contează. Dacă, de pildă, X are bani, el poate să obţină toate condiţiile pentru a-şi realiza o forţă personală indiferent de posibilităţile lui bio-psihice. Singura lui contribuţie ţine de domeniul aportului său (voinţă) în direcţia utilizării banilor, pentru a-şi obţine o forţă personală (uneori de acest lucru se ocupă alţii, şi ei plătiţi). Formula forţei personale a lui X devine, de acum, următoarea: $f_x$=b (banii) -I-a. In situaţia în care considerăm**

**că individul Y este posesorul unor posibilităţi bio-psihice, dar nu şi al banilor, atunci forţa sa personală posibilă (chiar dacă are o voinţă imensă) nu va deveni niciînd o realitate.**

**In al doilea rînd, banii asigură celui care îi are o putere deosebită, care nu mai rezultă din forţa sa personală (punînd sub semnul întrebării rostul oricărui efort în sensul obţinerii unei asemenea forţe ca realizare a posibilităţilor bio-psihice). Banii reprezintă o relaţie socială sub forma unui obiect sensibil, exterior, „care poate fi luată în stăpînire în mod mecanic"[44]. Posedarea lor nu înseamnă dezvoltarea individualităţii posesorului, ci posedarea a ceva lipsit de individualitate. De o parte stau banii, ca valoare de schimb detaşată de mărfuri, iar de cealaltă stau mărfurile, ca tot atîtea subsltanţe particulare ale valorii de schimb[45]. Ei se pot transforma în oricare dintre aceste substanţe; lor le este indiferentă determinarea şi particularitatea mărfurilor. Banii sînt, după cum spune Marx, „Dumnezeu printre măr- furi“[46]. Tocmai datorită acestui fapt ei asigură individului (bineînţeles, celui oare îi are) „dominaţia**

**generală asupra societăţii, asupra întregii lumi a plăcerilor, .a muncii etc."[47]. Cum arată Marx: „E ca şi cum găsirea unei pietre, de pildă, mi-ar asigura, cu totul independent de individualitatea mea, stăpînirea tuturor ştiinţelor. Posesiunea 'banilor mă pune în ceea ce priveşte avuţia (socială) exact în situaţia în care posesiunea pietrei filosofaie m-ar pune în ceea ce priveşte ştiinţele"[48]. Individul, fie că are sau nu forţe reale personale, îşi poate pierde puterea sa datorată banilor prin simpla pierdere a acestora:.**

**In al treilea rînd, banii modifică sensul valorilor spirituale şi starea polilor raporturilor sociale. Banii anihilează efectul urîţeniei; ei sînt mai presus de a fi cinstit; dacă cineva este sărac cu duhul ei îi dau spirit; ei „transformă fidelitatea în infidelitate, iubirea în ură, ura în iubire, virtutea în viciu, viciul în cinste, sluga în stăpîn, stăpînul în slugă, prostia în inteligenţă, inteligenţa în prostie"[49]. Banii „sînt *confundarea* şi *substituirea* generală a tuturor lucrurilor, deci lumea întoarsă pe dos."[30]. Această capacitate a lor se explică prin aceea că ei nu sînt în fond altceva decît esenţă umană străină sau *„capacitatea* înstrăinată a *omenirii"[51]*. Totodată, banii sînt „*adevărata putere* creatoare"[52]. Ei permit individului să-şi transforme şi să-şi transpună dorinţele lui (un gen de forţe esenţiale) din „entităţi ale reprezentării, din existenţa lor gîndită, închipuită, voită, în existenţa lor *sensibilă, reală"[53]*. Dacă ne referim la doi indivizi, X şi, Y, putem spune că amîndoi pot avea una şi aceeaşi dorinţă. Dorinţa lor nu va avea acelaşi ecou asupra lui T, care le-o poate satisface. Dorinţa lui X, care are bani să-i plătească lui T realizarea ei, are efect asupra acestuia şi este considerată de el ca fiind reală, avînd obiect real. Altfel stau lucrurile în cazul lui Y, care nu are bani pentru a-i plăti lui**

**T realizarea dorinţei lui. T va considera dorinţa lui ca nereală şi lipsită de obiect.**

**Banii restructurează, relativizîndu-le şi anihilîn- du-le, toate forţele esenţiale umane datorate dezvoltării sociale şi istorice a omului, în funcţie de două forţe esenţiale străine care, deşi aparent sînt opuse, în fond sînt egale între ele. Mai întîi, este vorba despre setea de îmbogăţire, în raport cu care banii reprezintă nu numai obiectul ei dar şi izvorul ei. Aşa se face că: „Renunţarea de sine, renunţarea la viaţă şi la toate trebuinţele omeneşti[4154] constituie principalul precept moral al economiei politice burgheze. „Cu cît mănânci şi bei mai puţin ■— spune Marx —, cu cît cumperi mai puţine cărţi, cu cît mergi mai rar la teatru, la bal, la cafenea, cu cît gîndeşti, iubeşti, teoretizezi, cînţi, pictezi, scrimezi mai puţin etc., cu atît *economiseşti* mai mult, cu atît *mai mare* devine tezaurul tău pe care nu-l mănîncă nici moliile, nici praful — *capitalul* tău"[55]. Banul, care este adevărata putinţă, „nu vrea decît să se creeze pe sine însuşi, să se cumpere pe sine însuşi, căci tot restul nu este decît sluga sa, şi dacă am stăpînul, am şi sluga, şi de aceea nu am nevoie de sluga sa. Orice pasiune şi orice activitate trebuie, aşadar, să se dizolve în *cupiditate*"[56].** In **aparentă contradicţie cu setea de îmbogăţire este luxul, care reprezintă capriciul şi toanele, moda, expresia „unor pofte neumane rafinate, nenaturale şi *închipuite*"[57] Risipa prin lux face parte din consumul societăţii burgheze, este sprijinită de concurenţă; iar fără consum şi concurenţă producţia nu s-ar dezvolta multilateral. Transpusă pe planul vieţii oamenilor, datorită înseşi condiţiilor lor de existenţă, cele două forţe esenţiale străine se polarizează în cadrul uneia şi aceleiaşi unităţi: muncitorul (economisirea, privaţiunile, sărăcia) şi burghezul (risipa[1], luxul şi bogăţia).**

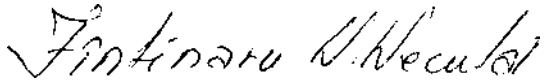
**Ideea de comunitate a ocupat un loc important în gîndirea secolului al XlX-lea, fiind asociată cu cea de societate dezirabilă. Comunitatea a fost definită în general, ca înglobînd toate formele de relaţii caracterizate prin intimitate personală, profunzime emoţională, încredere morală, coeziune socială şi continuitate în timp. Ea este rezultatul omului înţeles mai degrabă ca o totalitate decît**

**în unul sau în altul din rolurile sale, luate separat, pe care el le poate ocupa în ordinea socială[58]. In *Contractul social,* Rousseau pune problema de a găsi „o formă de asociaţie care să apere şi să protejeze, cu toată forţa comună, persoana Şi bunurile fiecărui asociat, şi în cadrul căreia, fiecare dintre ei, unindu-se cu toţii, să nu asculte totuşi decît de el însuşi, şi să rămînă tot atît de liber ca şi mai înainte“[59]. Hegel s-a pronunţat în *Filosofia dreptului* în favoarea unui stat care să unească nu numai indivizii, ci diferitele tipuri particulare de asociaţii (familii, profesiuni, comunităţi locale, clase, biserică) şi care, datorită acestui fapt, va reprezenta „o *comunitas communitatum* mai degrabă decît un agregat de indivizi, aşa cum a susţinut iluminismul[1160].**

**In marxism, această idee a fost tratată în mai multe locuri (de pildă în *Contribuţii la problema evreiască, Ideologia germană, Bazele criticii economiei politice, Capitalul),* urmărindu-se, în principal, dezvăluirea faptului că în capitalism nu se poate vorbi de existenţa unei comunităţi reale şi că, deci, este necesară construirea unei noi lumi a omului, bazată pe existenţa unei asemenea comunităţi. Teza principală care stă la temelia consideraţiilor marxiste despre această problemă se rezumă, în fond, la aceea că adevărata, comunitate trebuie căutată în societatea civilă a oamenilor, adică în domeniul relaţiilor lor sociale stabilite în cadrul modului de producţie a**

**bunurilor necesare traiului, şi nu în sfera statului (aşa cum a susţinut Rousseau sau Hegel). în acelaşi timp, Marx şi Engels s-au raportat şi la ideile reprezentanţilor economiei politice burgheze, care fie că prezentau economia capitalistă ca o societate în care individul este liber chiar şi faţă de comunitate (ca individ singularizat), fie că o priveau apologetic, ca expresia unei comunităţi ideale în care ar exista o coincidenţă perfectă între interesul particular şi cel social.**

**Mai întîi ne vom referi la ideile marxiste care neagă punctul de vedere conform căruia esenţa umană realizată de capitalism ar consta în singularizarea individului, în lipsa comunităţii. în *Bazele criticii economiei politice* şi în *Capitalul,* Marx analizează relaţiile de producţie capitaliste plecînd de la conceptul de marfă şi de la procesul de schimb al mărfurilor. El se opune esenţial punctului de vedere al lui Smith şi Ricardo, după care în economia politică una dintre premisele fundamentale este individul natural. Ei vedeau în vînătorul şi pescarul izolat începutul oricărei producţii. Aceste interpretări, arată Marx, fac parte din „născocirile lipsite de fantezie[14] ale secolului al XVIII-lea, ca dealtfel şi *Contractul social* al lui Rousseau, „care stabileşte pe cale contractuală legături şi relaţii între indivizi independenţi de la natură[1161]. La fel ca şi în „robinsonadele mici cît şi în cele mari" aceste teorii se sprijină de fapt pe „o aparenţă pur estetică"[62]. Individul care îşi dorea să se întoarcă în sînul naturii unde să producă singur şi izolat este un „produs al destrămării formelor sociale feudale ... şi al dezvoltării noilor forţe de producţie, începute cu secolul al XVI-lea"[63]. El a fost „o anticipare a «societăţii civile», care începuse să se dezvolte încă din secolul al XVI-lea şi care în secolul al XVIII- lea făcuse paşi gigantici în direcţia maturizării ei. în această societate a liberei concurenţe, individul apare desprins de legăturile naturale etc., care în epocile**



**istorice anterioare îl făceau să fie accesoriul unui conglomerat uman limitat şi bine determinat[1464]. Lui Smitih şi Ricardo individul secolului al XVIII-lea „le apare ca un ideal a cărui existenţă ţine de domeniul trecutului. El nu le apare ca rezultat al istoriei, ci ca un punct de plecare al ei, deoarece, ca individ corespunzător naturii, potrivit concepţiei lor despre natura umană, el nu le apare ca un produs al istoriei, ci ca ceva dat de la natură[1465]. Marx priveşte omul dinitr-un punct de vedere istoric şi, în cursul expunerii sale, el dezvăluie şi „misterul[44] omului natural al lui Rousseau, Daniel Defoe, al socialiştilor francezi şi al multora dintre reprezentanţii economiei politice burgheze.**

**In perioada timpurie a istoriei, individul apare ca fiind dependent de un ansamblu uman mai cuprinzător (iniţial în familie, iar mai tîrziu în obşte). „Abia în secolul al XVIII-lea, în «societatea civilă», spune Marx, diferitele forme de legătură socială apar, în raport cu individul, ca simple mijloace pentru atingerea scopurilor lui private, ca o necesitate exterioară[4466]. Această epocă, care generează „punctul de vedere al individului singularizat, e tocmai epoca relaţiilor sociale celor mai dezvoltate (şi, din acest punct de vedere, generale)[4467]. Aici se inserează *firesc* citatul: „Omul este, în sensul strict literar al cu- vîmtului, un *zoon politikon,* nu numai un animal social, ci un animal care numai în societate se poate singulariza[44].[68].**

**La Marx individul singularizat are două laturi, una obiectivă şi alta ideologică. Latura obiectivă constă în situaţia reală a producătorului secolului al XVIII- lea care nu producea în mod nemjilocit pentru alţii, şi alţii nu produceau în acelaşi mod pentru el. „In sine, spune Marx, lucrurile sînt exterioare omului; ele sînt deci *aliendbile.* Pentru ca această alienare să fie reciprocă, este suficient oa oamenii, printr-un acord tacit, să se întâlnească în calitate de proprietari privaţi ai acelor lucruri alienabile şi, tocmai prin**

**acest fapt, în. calitate de persoane independente una de alta“[69]. In acea vreme, schimbul de mărfuri pe piaţă, deci o cale mijlocită, lega producătorii între ei. Latura ideologică rezultă din aceea că situaţia obiectivă arătată, care furniza aparenţa sau iluzia individului izolat, a fost înţeleasă efectiv (în conştiinţa comună şi de către ideologii de profesie) ca singularizare a individului. „In conştiinţa subiecţilor participanţi la schimb totul apare ca şi cum în această tranzacţie fiecare nu urmăreşte decît propriul său scop; fiecare este doar un mijloc pentru celălalt; în sfîrşit, reciprocitatea în virtutea căreia fiecare este totodată şi mijloc şi scop, atingîndu-şi scopul propriu numai prin aceea că devine mijloc pentru altul şi devenind mijloc pentru 'altul numai în măsura în care îşi atinge scopul său — această reciprocitate este un fapt necesar, care constituie condiţia firească prealabilă a schimbului, dar ea, ca atare, le este indiferentă ambilor subiecţi ai schimbului şi prezintă interes pentru fiecare din ei numai în măsura în care este în interesul *propriu“[10].* Analiza mărfii şi a formelor de schimb, făcută de către Marx, reprezintă o demistificare a punctului de vedere despre individul**

**singularizat. Cînd se opreşte asupra fetişismului mărfii el dezvăluie implicit caracterul fun- ciarmente social al individului care produce în cadrul formelor de producţie burgheze. Schimbul de mărfuri pare un raport fizic intre obiecte. Dar ceea ce ia aici „forma fantasmagorică a unui raport dintre lucruri nu e nimic altceva decît raportul social determinat dintre oamenii înşişi“[71]. Individul „îşi confirmă munca privată ca muncă generală prin faptul că munca sa reprezintă o particularitate în totalitatea muncii sociale, o ramură care o completează în mod particular[1172]. Se cuvine să spunem că Marx nu a considerat perioada care a dat naştere imaginii individului singularizat şi nici capitalismul de mai tîr- ziu, care a adîncit iluzia independenţei oamenilor de**

**raporturile sociale prin relaţii economice şi de schimb mai sofisticate, ca expresia unei etape calitative de dezvoltare a omului, în cadrul căreia în viitor se vor petrece doar modificări cantitative de genul adîncirii singularizării. El a considerat că în comunism asocierea individului în colectivitate, prin intermediul unui plan ştiinţific elaborat, va lua locul pretinsei independenţe a individului, care în fond nu este altceva decît o stare de înstrăinare manifestată în variate forme.**

**Acceptarea de către reprezentanţii economiei politice burgheze a ideii de comunitate ca fiind proprie esenţei umane şi prezentarea societăţii burgheze ca o manifestare a unităţii de interese dintre individ şi comunitate este legată, pe de o parte, de reducerea capitalului la noţiunea simplă de valoare de schimb (adică *o* stare istorică dezvoltată a relaţiilor sociale este redusă la o stare inferioară) şi, pe de altă parte, de prezentarea apologetică a determinaţiei simple a schimbului de valori ca ceva care implică cu necesitate libertatea şi egalitatea indivizilor. Aşa se explică de ce Marx a dat o mare atenţie, în studiile sale despre capitalism, raportului de schimb reciproc dintre indivizi şi legăturii acestuia cu problematica omului (îndeosebi cu relaţia dintre individ şi ideea de comunitate).**

**Principalele caracteristici ale acestui raport (numai formal distincte) sînt următoarele:**

**a) In cadrul lui indivizii apar în una şi aceeaşi determinaţie, şi anume ca participanţi la schimb. Din acest punct de vedere, relaţia dintre ei este de egalitate (fiecare individ se află cu altul în acea relaţie socială în care acest altul se află cu el).**

**b) Mărfurile, care reprezintă obiectul schimbului, sînt echivalente ca valori de schimb („obiectivarea unui subiect pentru alţii[14])[73].**

**c) Actul schimbului constituie mijlocul prin care subiecţii, ca participanţi la schimb, se afirmă ca egali în obiectele lor, care sînt echivalente, deci egale între ele.**

**în acest raport indivizii au aceeaşi forţă personală unul faţă de altul („în calitate de posesori de echivalente şi de realizatori ai acestei echivalenţe în cadrul schimbului")[74]. Dar ca indivizi posedînd aceeaşi valoare „ei sînt totodată indiferenţi unul faţă de celălalt; toate celelalte deosebiri individuale dintre ei nu-i interesează; ei sînt indiferenţi faţă de toate celelalte particularităţi individuale ale lor"[75]. Dincolo de acest element de forţă personală, între indivizi**

**nu există nici o deosebire, sau cînd ele apar sînt fapte de excepţie. Dacă individul X îl trage pe sfoară pe Y şi raportul de echivalenţă a valorilor lor de schimb este încălcat, ne aflăm în prezenţa unei erori subiective, care se întâmplă „numai datorită abilităţii înnăscute, puterii de convingere etc.; pe scurt, numai datorită superiorităţii pur individuale a unui individ faţă de altul"[76]. Numai în acest caz se poate vorbi, în fond, de existenţa unor deosebiri pur naturale între doi indivizi participanţi la relaţia de schimb.**

**Analiza adîncită a raportului pe care-l avem în vedere dezvăluie existenţa unui interes general al indivizilor, invocat de economiştii burghezi şi reprezentanţii democraţiei burgheze „pentru a face apologia relaţiilor economice existente"[77], dar care în realitate „nu este altceva decît generalizarea intereselor egoiste"[78]. Cîteva aspecte mai importante au fost relevate de Marx în acest sens. Mai întâi, deşi indivizii care manifestă o diversitate naturală sînt puşi într-un raport de 'egalitate, „ei nu simt indiferenţi unul faţă de altul, ci se completează reciproc, au nevoie unul de altul"[79]. Individul X nu are aceeaşi trebuinţă ca individul Y. Dacă X şi-ar încorpora munca în acelaşi obiect ca şi individul Y, între ei nu ar exista nici o legătură. Diversitatea lor naturală reprezintă premisa egalităţii lor sociale în actul schimbului. Cum individul X este posesorul unei va**

**lori de întrebuinţare pentru Y, iar Y posesorul unei valori de întrebuinţare pentru X, diversitatea naturală în schimb îi repune într-un raport reciproc de egalitate. Dar această egalitate înseamnă în acelaşi timp şi un raport social: cei doi indivizi „nu sînt indiferenţi unul faţă de altul, ci se completează reci- proc"[80]. Individul X, obiectivat în marfa sa, reprezintă o trebuinţă pentru individul Y, şi viceversa. In al doilea rînd, faptul că trebuinţa individului X poate fi satisfăcută de produsul individului Y, şi viceversa, că individul X este în stare să producă obiectul trebuinţei individului Y, şi că fiecare se opune celuilalt în calitate de posesor al trebuinţei acestuia, „toate acestea demonstrează că fiecare individ, ca *om,* depăşeşte cadrul propriei sale trebuinţe particulare etc. şi că oamenii se raportează unii la alţii ca oameni, că sînt cu toţii conştienţi de esenţa lor co- mună"[81]. în al treilea rînd, relaţia socială respectivă ouprinde pe lîngă determinaţia de egalitate, şi pe cea de libertate. Nici individul X şi nici individul Y nu acaparează cu forţa marfa celuilalt (ei**

**recunosc calitatea lor de proprietari) şi fiecare o înstrăinează de bunăvoie (ei recunosc calitatea lor de persoane a căror voinţă este insuflată mărfurilor lor). în. al patrulea rînd, între indivizii care initră în raportul de schimb se instalează o reciprocitate complexă: ei constituie un mijloc unul pentru celălalt (fiinţare pentru altul), un scop în sine (fiinţare pentru sine) şi, în acelaşi 'timp, un mijloc şi un scop. Insă toate cele patru aspecte semnalate presupun prezenţa intereselor individuale ale unuia în opoziţie cu ale altuia şi indiferenţa reciprocă a indivizilor. In fond, individul X (ca dealtfel şi individul Y) este un subiect exclusiv şi dominant al schimbului (interesul lui se prezintă ca interes care-l exclude pe cel al altuia şi nu ţine seama de el). Individul Y (ca dealtfel şi individul X) „e de asemenea recunoiscut şi cunoscut ca individ care-şi realizează şi el numai interesul său**

**egoist, astfel încît amîndoi ştiu că interesul social rezidă numai în, bilateralitate, multilateralitate, în autonomizarea diferitelor părţi, că el este un schimb de interese egoiste"[82]. Concliuzionînd, Marx spune că egalitatea şi libertatea, ca idei pure existente în, ideologia vremii, „nu sînt decît expresii idealizate ale schimbului de valori de schimb, dezvoltate în raporturi juridice, politice şi sociale"[83].**

**Raportul reciproc de schimb, aşa cum rezultă din toate aceste idei, nu reprezintă sursa şi liantul unei comunităţi reale. Există, fără nici o îndoială, un interes comun, înţeles ca dependenţă reciprocă a indivizilor, numai că el are la bază spiritul egoismului, caracterizat prin *bellum omnium contra omnes*, şi nu un spirit inseparabil de individualitatea oamenilor. Societatea civilă este în acest caz o „lume de indivizi separaţi asemenea atomilor, care se înfruntă ca nişte vrăjmaşi"[84]. în cadrul ei, individul este „închis în sine însuşi, minat de interesele sale personale, de bunul său plac personal şi separat de întreaga comunitate"[85] (şi de alt om).**

**Odată cu dezvoltarea relaţiilor sociale, în structura proprietăţii private s-au născut forme ale schimbului şi relaţii de producţie în cadrul cărora opoziţia dintre muncă şi capital, existentă într-o formă latentă în determinaţia simplă a valorii de schimb (şi chiar a banilor), s-a transformat într-o formă evoluată şi manifestă. în aceste forme, înfăptuirea sistemului egalităţii şi libertăţii, propriu — după părerea ideologilor burghezi ■— relaţiei reciproce de schimb, se dovedeşte „a nu fi altceva decît inegalitate şi non- libertate"[86]. Analizînd relaţiile sociale proprii capitalismului, Marx dezvăluie o serie întreagă de aspecte ale alterării, înstrăinării şi subordonării relaţiilor dintre indivizi unei conexiuni obiective care, în ansamblu, nu le este subordonată (care poate fi privită ca forţă naturală sau ca rod al întîmplării), deşi diferi- lele momente ale acesteia „izvorăsc din voinţa conştientă şi din scopurile particulare ale indivizilor[4187].**

**Dintre aceste forme şi relaţii ne vom limita să arătăm doar cîteva:**

**a) Schimbul de produse a dat naştere circulaţiei mărfurilor, în care apar banii ca valoare de schimb generală. în cadrul circulaţiei simple a mărfurilor, cel care le posedă, le vinde pentru a cumpăra altele (mar- fă-bani-**

**marfă). Dar această formă a evoluat într-un alt tip de circulaţie, în care cumpărarea se face cu scopul vînzării (bani-marfă-bani). De ea se leagă apariţia capitalului, care reprezintă o valoare ce produce plusvaloarea, iar formula lui este următoarea: B—M(B + b), în cadrul căreia b reprezintă plusva^ loarea.**

**b) Plusvaloarea se explică prin existenţa unei mărfi a cărei valoare de întrebuinţare are drept caracteristică calitatea de a fi izvor de valori (întrebuinţarea ei creează valori). Această marfă nu este altceva decît forţa de muncă. *„Prin forţă de muncă* sau *capacitate de muncă* — se arată în *Capitalul* — înţelegem totalitatea aptitudinilor fizice şi intelectuale care există în organismul, în personalitatea vie a omului, şi pe care el le pune în funcţiune atunci cînd produce valori de întrebuinţare de un fel oarecare[44 8 8]. Muncitorul, ca posesor al acestei mărfi, nu mai este un om în adevăratul înţeles al cuvîntului, ci un om abstract. El nu mai este un om care are nevoie de o multitudine de manifestări ale forţelor lui 'esenţiale, ci „un om care n-are nevoie şi nu cere mai mult decît îi trebuie pentru a fi în stare să aducă capitalistului său maximum de folos[4489]. Muncitorul este constrîns să-şi vîndă munca nematerializată (pentru ca ei să poată vinde alte mărfuri decît forţa sa de muncă, el trebuie să aibă mijloace de muncă şi mijloace de subzistenţă); el este produs ca forţă de muncă, are nevoie doar de mijloace de trai pentru a-şi restabili energia cheltuită în muncă, de condiţiile**

**necesare ca să devină muncitor şi de mijloacele de a-şi întreţine familia. Pe de altă parte, producerea plusvalorii este legată de existenţa capitalului, personificat în capitalist, care să cumpere de pe piaţă toţi factorii necesari unui proces de producţie, *factorii materiali,* adică *mijloacele de producţie,* şi *factorul personal,* adică *forţa de muncă*[1100].**

**c) Consumarea de către capitalist a forţei de muncă presupune faptul că „muncitorul lucrează sub *controlul capitalistului*"[91] şi trecerea proprietăţii asupra produsului în mîna capitalistului din cea a producătorului direct.**

**d) Punctul de plecare al producţiei capitaliste îl reprezintă cooperaţia sau activitatea unui număr mai mare de muncitori, desfăşurată în acelaşi timp, domeniu de muncă (pentru producerea aceleiaşi mărfi) şi sub comanda aceluiaşi capitalist. Caracteristic cooperaţiei este faptul că ea nu înseamnă numai o mărire a forţei productive individuale, ci, în mod deosebit, că ea este creatoarea unei noi forţe productive, şi anume a unei forţe de masă. „In colaborarea metodică cu alţii, spune Marx, muncitorul se eliberează de limitele sale individuale şi îşi dezvoltă aptitudinile de specie"[92] (aceasta înseamnă că forţa cooperaţiei este o forţă esenţială a speciei, pe care individul o cîştigă numai în contactul cu alţii). Dar forţa socială a indivizilor le apare acestora ca fiind un efect al capitalului, care îi foloseşte în mod simultan, ca pe o forţă a sa imanentă, ce aparţine unei voinţe străine (capitalistului). Sistemul care se naşte în producţie (legătura dintre funcţiile individuale ale muncitorului şi unitatea lor) există *„în afara* lor (muncitorilor, n.n.), în capital, care îi reuneşte şi îi ţine reuniţi"[93].**

**e) Manufactura este un muncitor colectiv, rezultat din combinarea unui mare număr de muncitori parţiali. Organizarea muncii parţiale prin manufactură (mai ales printr-o diferenţiere ierarhică a muncitorilor) dezvoltă, de asemenea, o nouă forţă productivă socială a muncii, dar în acelaşi timp ea aparţine capitalistului, ca o forţă străină muncitorului (pe care îl schilodeşte şi-i face incapabil de a produce de sine stătător, ci doar ca un accesoriu al capitalului).**

**f) Maşinismul revoluţionează mijlocul de muncă. Dacă în manufactură are loc o combinare a muncitorilor parţiali (deci o diferenţiere subiectivă a procesului social de muncă), în sistemul de maşini a-l muncii industriale se**

**iveşte „un organism de producţie cu totul *obiectiv,* pe care muncitorul îl *găseşte* ca o condiţie materială a producţiei gata pregătită[1494]. Mijlocul de muncă dictează caracterul cooperativ al procesului de muncă, care devine astfel o necesitate. In maşină muncitorii găsesc o forţă străină, care le devine concurent şi care creează posibilitatea (tradusă în fapt în diverse forme) sporirii gradului lor de degradare umană şi de exploatare.**

**In aceste condiţii sociale noi, neluate în seamă de cei mai mulţi dintre reprezentanţii ideologiei burgheze a timpului, ruinarea comunităţii şi transformarea ei într-o forţă străină indivizilor a devenit un fapt cert şi imposibil de ignorat. Două aspecte trebuie avute în vedere în acest sens. Mai întîi, este necesar să se sublinieze faptul că adevărata comunitate a devenit o legătură pur materială, în opoziţie cu stabilirea unor relaţii dintre indivizi bazate pe individualitatea lor sau forţa lor personală. Ea „apare ca un cadru exterior indivizilor, ca o îngrădire a independenţei lor originale. Singura lor legătură care îi uneşte este necesitatea naturală, nevoia şi interesul privat, conservarea' proprietăţii lor şi a persoanei lor“[95]. Ea este o unitate, dar în fond această unitate e constituită din două clase nu numai contradictorii, dar opuse prin interese fundamental diferite. Mai mult decît atît, forţa lor socială (rezultată din colaborarea şi diviziunea în muncă), care nu ia naştere liber şi spontan, le apare indivizilor „nu ca propria lor forţă unită, ci ca o putere străină, exterioară, despre care nu ştiu de unde provine şi unde se îndreaptă"[96]. Asocierea muncitorilor nu „este modul lor de fiinţare, ci modul de fiinţare a. capitalului"[97]. în al doilea rînd, statul este prezentat de clasa sau clasele dominante ca fiind expresia individului obştesc, al întregii comunităţi. Dar acest interes constituie o comunitate imaginară, „separată de adevăratele interese individuale şi generale"[98]. De aceea, indivizii îl şi privesc ea pe „un interes «străin» şi «independent» de ei, adică ca un interes «general» aparte şi specific"[99]. în statul avut în vedere de Marx, unde omul este considerat ca fiinţă generică, ca întruchipare a esenţei umane, „el este un membru fictiv al unei suveranităţi imaginare, este lipsit de viaţă individuală reală şi plin de generalitate ireală"[100].**

## *IV. ESENŢA UMANĂ AUTENTICĂ*

### *1. RAPORTURILE CU SOCIALISMUL ŞI COMUNISMUL NONMARXIST*

**Ce este comunismul? El este, în concepţia lui Marx şi Engels, o realitate şi o posibilitate în acelaşi timp. Este o realitate sub forma acelei mişcări a proletariatului din mai multe ţări (Franţa, Anglia, Germania) care şi-a însuşit principiile *Manifestului Partidului Comunist* şi care, în 1864, şi-a constituit o Internaţională. în această accepţiune comunismul înseamnă unirea mişcării muncitoreşti cu marxismul. Un asemenea comunism Marx a avut în vedere încă în lucrarea sa *Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului (Introducere).* Cu această ocazie, el a spus că „*ziua reînvierii Germaniei* va fi vestită prin *cîntatul cocoşului galic*[K1], adică de socialismul şi comunismul francez. Engels, în *Situaţia clasei muncitoare din Anglia,* îşi punea speranţe în unirea mişcării cartisle cu socialismul. Convingerea că ideile comuniste, pentru a putea fi înfăptuite, au nevoie de oameni care trebuie să întrebuinţeze forţa practică a luat forma unor principii politice clare în *Manifestul Partidului Comunist.* Acest comunism se deosebeşte de ideologia şi chiair practica socialismului şi comunismului utopic (Saint-Simon, Fourier Owen, Proudhon, Lous Blanc), precum şi de alte tipuri de organizare şi manifestare a proletariatului (social-democraţia lui Lassalle, mişcarea cartistă, radicalismul britanic şi francez).**

**Ca posibilitate, comunismul este un rezultat necesar al dezvoltării sociale, îndeosebi a forţelor de producţie, dar şi al luptei conştiente a proletariatului împotriva burgheziei (deci a comunismului ca realitate). Comunismul ar putea fi caracterizat astfel:**

**a) Recunoaşterea caracterului pozitiv al capitalismului care a promovat o creştere accentuată a forţei productive materiale, manifestată sub formă de capital fix, şi o sporire deosebită a forţei ştiinţei.**

**b) Esenţa umană, în condiţiile formei sociale burgheze,**

**s-a constituit ca o esenţă străină. Progresele realizate în cadrul acestei forme sociale ca rod al ştiinţei, invenţiilor, diviziunii şi combinării muncii, îmbunătăţirii mijloacelor de comunicaţie, creării pieţei mondiale, folosirii maşinilor etc. sporesc puterea obiectivă a capitalului. Ele nu-l îmbogăţesc pe om, ci reprezintă o transformare a propriilor lui forţe în forţe străine lui.**

**c) Recunoaşterea caracterului perimat al relaţiilor economice burgheze, şi prin aceasta a necesităţii schimbării lor.**

**Prima dintre aceste caracteristici se referă la continuitatea dintre capitalism şi comunism, ultima la dicontinuitatea dintre aceste două forme sociale, iar cea de-a doua la legătura dialectică dintre momentele semnalate. In locul formei sociale burgheze trebuie elaborată o formă nouă, ce modifică fundamental determinaţiile omului, inclusiv raporturile lui cu avuţia şi implicit forţele de producţie moştenite. Totodată, comunismul nu este numai o negare a formei sociale vechi, negare care presupune schimbarea din temelii a omului. El este mai presus de orice o afirmare a omului, care are drept premisă condiţii pozitive create în cursul continuării şi dezvoltării esenţei lui autentice. Comunismul nu este doar trecerea de la o formă socială la alta sau, altfel spus, de la esenţa umană străină la esenţa umană autentică, ci îndeosebi realizarea continuă a omului, care îşi are apropriată esenţa sa umană, şi vrea şi trebuie să şi-o dezvolte neîntrerupt.**

**Din ansamblul ideilor lui Marx şi Engels despre comunism o să ne oprim în continuare, după cum este şi firesc, doar asupra acelora care sînt mai strîns legate de înţelegerea esenţei umane. Nu ne vom opri însă asupra unor probleme legate de trecerea de la vechea formă socială la noua formă, cum ar fi cele referitoare la revoluţie, înlăturarea statului, construirea unui nou organism de stat, geneza şi dezvoltarea unor noi relaţii economice; şi aceasta nu pentru că ele nu au nici o însemnătate pentru cunoaşterea esenţei umane, ci numai pentru considerentul că, bucurîndu-,se de o mai mare atenţie din partea cercetătorilor marxismului, sînt îndeobşte cunoscute.**

**Raportarea la socialismul şi comunismul nemarxisv. reprezintă una din temele larg dezbătute, îndeosebi în primele lucrări ale lui Marx şi Engels. Problemele ridicate cu această ocazie sînt numeroase şi au o importanţă deosebită pentru înţelegerea constituirii imaginii marxiste despre om şi esenţa lui. Sînt necesare însă cîteva precizări:**

**a) Respectivul socialism şi comunism nu poate fi privit în bloc. în primul rînd, cînd vorbim despre legăturile dintre acesta şi marxism nu putem rămî- ne la ideile socialiste şi comuniste reprezentate de fourieriştii din Franţa şi oweniştii din Anglia. în *Manifestul Partidului Comunist,* de pildă, alături de un atare tip de socialism şi comunism, denumit cri- tico-utopic, au mai fost semnalate încă patru forme ale acestei ideologii neunitare (socialismul feudal, socialismul mic-burghez, socialismul german şi socialismul conservator sau burghez). în al doilea rînd, socialismul şi comunismul de care marxismul este mai apropiat nu reprezintă pentru aceasta un factor de influenţă dispus temporal doar în trecut, ci şi în prezent, adică în perioada de formare şi dezvoltare a lui. Acest fapt explică legătura strînsă, nu doar liv- rescă, ci mai ales practică, dintre Marx şi Engels şi socialismul şi comunismul contemporan lor. Engels,**

**de pildă, ne oferă o informaţie referitoare la sprijinul acordat de cei mai de seamă scriitori socialişti din Franţa redactorilor revistei „Deutsch-Franzosi- sche Jahrbucher“, adică lui Ruge şi Marx, care făceau parte dintre economiştii eruditi ai Germaniei. Marx şi Engels au participat efectiv la acţiunile şi manifestările organizate de socialişti în Franţa şi Anglia, iar în cadrul mişcării socialiste germane s-au detaşat critic faţă de „socialismul german“, fără să subaprecieze însă unele din meritele acestuia, în al treilea rînd, în funcţie de tradiţiile şi condiţiile specifice ale ţărilor în care a apărut, socialismul şi comunismul nonmarxist s-a manifestat în forme particulare, înisă unilaterale, pe care marxismul le-a reunit în urma unei profunde analize critice, le-a completat cu alte aspecte, elaborînd, în acest fel, o concepţie unitară şi atotcuprinzătoare asupra societăţii viitoare şi a căilor de realizare a ei. Engels a fost acela care, în 1843, s-a referit la această problemă. El a arătat că socialiştii englezi au ajuns la concluzia că revoluţia radicală în relaţiile sociale, înfăptuită pe baza proprietăţii colective, a devenit o necesitate imperioasă şi inevitabilă *„pe cale practică,* ca urmare a creşterii rapide a mizeriei, demoralizării şi a pauperizării în ţara lor; francezii — *pe cale politică,* pornind de la revendicarea libertăţii şi egalităţii politice, însă convingîndu-se că acest lucru este insuficient, ei au adăugat la revendicările lor politice revendicarea libertăţii sociale şi a egalităţii sociale; cît despre germani, ei au devenit comunişti *pe cale filosofică,* trăgînd concluzii din principiile de bază“[2].**

**în ceea ce priveşte comunismul marxist, el este, în principal, de origine germană. Sistemul filosofic atotcuprinzător al lui Hegel a fost sfărmat „din *interior,* şi anume de acei oameni care erau ei înşişi he- gelieni“[3]. Tinerii hegelieni s-au manifestat ca atei şi republicani declaraţi. Dezvoltînd concluziile lor într-o direcţie mult mai radicală, o parte dintre aceştia au**

**devenit comunişti. Deci comunismul „era o consecinţă atît de *necesară* a filosofiei tinerilor hegelieni, încît nici o opoziţie nu-i putea împiedica dezvoltarea"[4]. Socialiştii şi comuniştii francezi i-au ajutat însă pe Marx şi Engels doar în primele stadii ale formării concepţiei lor. Avînd la bază un sistem filosofic enciclopedic, Marx şi Engels i-au depăşit pe comuniştii francezi contemporani lor, care respingeau filosofia şi eternizau religia, luînd-o cu ei în planurile lor de transformare a orînduirii sociale pe care o preconizau. Raporturile cu socialiştii englezi erau sensibil mai apropiate. Aceasta deoarece sistemul lor se sprijinea pe principii filosofice, şi mai ales pentru faptul că el avea un caracter practic (în Anglia s-a trecut la organizarea unor asociaţii comuniste şi a unei propagande comuniste largi). „Socialiştii englezi — spune Engels — sînt mult mai principiali şi mai practici decît cei francezi"[3]; la ei „totul capătă o formă exterioară.. ." şi „se transformă în acţiune"[6].**

**b) Dîndu-şi seama de neajunsurile formei sociale burgheze, care încă nu ajunsese la un asemenea nivel de dezvoltare încît să ofere soluţia problemelor sociale, reprezentanţii socialismului şi comunismului ne- marxist au născocit un nou sistem de orînduire socială. Neacoirdînd atenţia cuvenită forţei revoluţionare a proletariatului, ei apelau la raţiune ca la singura forţă capabilă să traducă în viaţă planurile lor generoase, dar totodată viciate de utopism. Mişcarea revoluţionară începută în 1789 prin Leclerc, Roux şi Babeuf „a generat ideea comunistă". Această „idee consecvent elaborată, este ideea *unei noi orînduieli a lumii"*[1]. Ea a fost reluată şi adîncită de către Saint Simon, Fourier, Owen şi Shelley, dar mai ales Cabet, în *Călătorie în Icaria,* i-a dat o formă accesibilă, populară.**

**Am da însă dovadă de simplism dacă am considera că, în lucrările lor, Marx şi Engels au contrapus doar un punct de vedere diferit de cel al susţinătorilor acestor idei cu privire la orînduirea socială a viitorului. Concepţia marxistă despre comunism s-a constituit şi ca o depăşire şi, totodată, ca o replică cu caracter critic dată ideilor respective cu privire la om şi esenţa lui. Sistemele critico-utopice, cu toată aparenta lor limitare la problematica organizării noii societăţi, nu au ignorat omul. Saint Simon face din om un obiect principal al ştiinţei şi centrul său**

**scopul dezvoltării sociale. Cunoaşterea omului, după părerea lui, este singura cale care poate duce la descoperirea mijloacelor de împăcare a intereselor popoarelor. Fourier îşi elaborează sistemul lui de gîndire şi de reformă socială în numele drepturilor naturale ale omului. Dintre acestea (în total 7), patru (vînătoarea, pescuitul, culesul şi păşunatul) reprezintă condiţii ale existenţei omeneşti.**

**„Adevăratul socialism[1'], împărţit în mai multe grupări (westfalic, saxon, berlinez etc.) şi influent nu numai în Germania, ci şi în alte ţări, *a* făcut din problema realizării esenţei umane un port-drapel. Evenimentele din perioada imediat premergătoare apariţiei *Manifestului Partidului Comunist* sînt elocvente pentru a scoate în evidenţă caracterul influent al acestui gen de socialism. In, septembrie 1847, organul central de la Londra al Ligii Comuniştilor (Schapper, Bauer, Moli) a trimis proiectul *Catehismului comunismului* circumscripţiiloir şi comunităţilor ligii. Aoest document, care purta amprenta socialismului utopic, a fost corectat de Moses Hess. Engels a criticat aoest proiect, iar Liga Comuniştilor I-a însărcinat pe el să întocmească un nou proiect. Proiectul respectiv, elaborat de către Engels, a căpătat denumirea de *Principiile comunismului,* iar ideile lui au fost în parte încorporate în *Manifestul Partidului Comunist.* Marx şi Engels au scris în perioada 1844—1847, sub forma unei critici directe sau indirecte la adresa „adevăratului socialism[14], mai multe studii şi articole: *Sfînta familie, Ideologia germană, Circulară împotriva lui***

***Kriege, Declaraţie împotriva lui Karl Griin, Problema constituţiei Germaniei, Socialismul german în versuri şi proză, Adevăraţii socialişti, Comuniştii şi Karl Heinzen, Critica moralizatoare şi morala critică, Principiile comunismului, Manifestul Partidului Comunist.***

**Care sînt legăturile „adevăratului socialism[14] cu problematica esenţei umane? Aflaţi sub influenţa lui Hegel, „adevăraţii socialişti[44] au abordat omul într-o manieră prin excelenţă absitraotă. H. Kriege, de pildă, afirmă că oimul comunist poartă pecetea speciei umane; el vorbeşte despre o nemărginită iubire a tuturor de către toţi, despre un imbold divin spre comunitate. Căutînd să apere interesele omului în general, reprezentanţii acestui socialism credeau că pe aoeastă cale îl realizează pe om, pe cînd, de fapt, ei nu realizau „nimic altceva decît divinizarea .mizeriei germane mic-burgheze[448]. K. Griin, în lucrarea lui *Despre Goethe din punct de vedere omenesc,* vorbeşte, în maniera lui Hegel, despre „omul umanist[44] şi despre diferitele lui esenţe. La el „omul nu este altcineva decît «germanul transfigurat»[440]. „Omul lui K. Griin — se spune în *Ideologia germană* — începe să semene ca două picături de apă cu un *mic- burghez german"[10]*. „Das Westphalisches Damphboot[44] şi-a încordat toate puterile „şi a predicat evanghelia omului, a adevăratului om, a omului adevărat, real, corporal[4411]. în realitate însă, acest om „adevărat[44] nu depăşea nici el cu nimic o speţă concretă a omului, adică germanul mic-burghez ridicat la rangul de om în general. Datorită acestui fapt, omul „adevărat[44] nu era altceva decît un om abstract, adică un om golit de toate determinările, minus cea mic-burgheză. Aşadar, Marx şi Engels, în critica lor îndreptată împotriva „adevăratului socialism[44], au formulat şi dezvoltat ideea, deosebit de importantă, după care esenţa umană nu trebuie redusă la un om al unei epoci.**

**Ca o consecinţă logică a acestei teze, proletarul — privit ca omul reprezentativ al epocii respective — are de fiecare dată un conţinut particular, determinat de situaţia unei ţări. Comuniştii germani, spunea Engels, „reprezintă proletariatul german cu cerinţele lui foarte precise, foarte concrete[4412].**

### *2. ÎNLĂTURAREA TIRANIEI MATERIALITĂŢII PURE*

**Legătura socială dintre indivizi, în cadrul formei**

**sociale burgheze, a fost caracterizată de către Marx şi Engels ca fiind pur materială. înstrăinarea şi dependenţa acestei legături în. raport cu indivizii sînt mărturii ale faptului că ei încă nu şi-au format condiţiile necesare construirii şi afirmării comunismului, adică a esenţei lor umane autentice. Caracteristica societăţii burgheze constă în faptul că „a priori na există nici o reglementare socială conştientă[4413] în domeniul producţiei sau al esenţei umane generice. Aici, „ceea ce este raţional şi necesar se impune numai ca**

**o rezultantă medie oarbă[4414]. în comunism dimpotrivă, ca urmare a înlăturării proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie, lucrurile se vor schimba astfel încît comunitatea reală a oamenilor va- înlătura reglementarea *a posteriori* a producţiei şi va instaura dirijarea ei *a priori.* Această modificare calitativă marchează saltul omenirii din imperiul necesităţii oarbe în acela al libertăţii şi constituie condiţia sine qua non a generalizării şi adîncirii saltului respectiv în toate sferele existenţei şi conştiinţei omului.**

**Dată fiind importanţa acestui element al concepţiei marxiste despre comunism — deseori doar remarcat în literatura marxistă, nu însă şi analizat, astfel încît să fie dezvăluite semnificaţiile lui cu totul deosebite pentru esenţa umană — este necesar ca în cele ce urmează să-i acordăm o atenţie suplimentară. în acest sens, ca punct de plecare vom folosi două scheme, care au scopul de a ilustra, sub**

**forma unor principii generale, deosebirile esenţiale dintre modul în care are loc reglementarea producţiei în capitalism şi felul în care Marx şi Engels consideră că ea se va petrece în comunism.**

**Nici o formă a producţiei sociale nu poate înlătura necesitatea repartizării muncii sociale în pro**

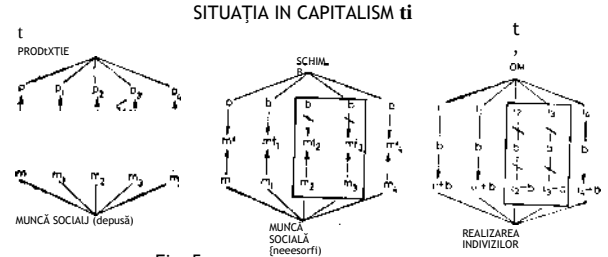
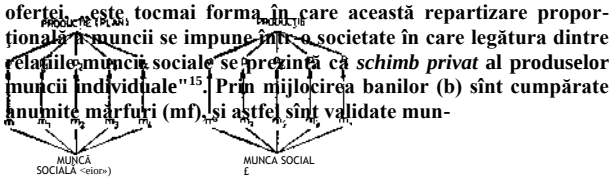



Fig. 5




Pig. 6

**porţii determinate de nevoile individuale şi sociale, în cadrul capitalismului, acest lapt se petrece la itj prin schimb. Valoarea de schimb, constituită pe piaţa mărfurilor prin jocul cererii şi ofertei, este tocmai forma în care această repartizare proporţională a muncii se impune într-o societate în care legătura dintre relaţiile muncii sociale se prezintă că *schimb privat* al produselor muncii individuale"[15]. Prin mijlocirea banilor (b) sînt cumpărate anumite mărfuri (mf), şi astfel sînt validate mun-**

**cile individuale, care le-au produs, ea părţi ale muncii sociale. In schema momentului t, a fost însemnată, într-un dreptunghi, situaţia unor mărfuri ($mf_2$ şi $mf_3$) care nu au fost cumpărate. Muncile individuale ($m_2$ şi $m_3$) care le-au produs nu pot fi privite ca muncă socială necesară. Schema de la timpul t şi cea de la momentul ^ reflectă o diferenţă între munca socială depusă şi munca socială necesară. Această diferenţă oglindeşte prezenţa, în condiţiile societăţii capitaliste, a unui consum ne- justificat de muncă socială, vie sau obiectivată. Din toate acestea rezultă de ce o atare „reglementare[11] poate fi denumită *a posteriori.* Trebuie arătat totodată că nepotrivirea respectivă poate avea o mare varietate de consecinţe, cum ar fi: creşterea ofertei în anumite sectoare (respectiv ieftinirea produselor realizate în cadrul lor); creşterea cererii în alte ramuri (respectiv scumpirea produselor realizate aici); dacă privim fiecare domeniu al muncii individuale ca o ramură de activitate, atunci, prin fluctuaţia preţurilor pe piaţă, se poate ajunge la variaţia preţului forţei de muncă (care în cazul scăderii lui are drept efect sărăcirea unor mase de muncitori) şi la şomaj; capitalul investit în anumite ramuri sau întreprinderi nu se mai poate reproduce, ceea ce înseamnă o mare risipă de cheltuieli de producţie; stocarea produselor şi reducerea producţiei etc. Acestea şi încă multe altele sînt simp- tome mai mult sau mai puţin acute ale neconcor- danţei dintre dezvoltarea productivă a societăţii şi relaţiile de producţie capitaliste. Pe fundalul lor se nasc şi se adîncesc contradicţii şi convulsii sociale ce reprezintă — după cum spune Marx —■ veritabile mine pregătite să arunce în aer forma socială burgheză.**

**Mai trebuie spus în această ordine de idei, că indivizii se realizează doar la momentul $t_2$. Aici ei primesc salariul, sub formă de bani, pentru forţa de muncă cumpărată pe piaţă, şi cu acesta, tot în lumea mărfurilor (generalizată), ei capătă realitate nu prin ceea ce produc, ci prin ceea ce pot cumpăra. Este vorba despre o realizare secundară a indivizilor, care, în cazul în care nu este însoţită de realizarea primară (în producţie), devine o pseudorealizare. Totodată, o parte din munca validată a indivizilor este însuşită, ca exploatare, de către capitalist. Acesta, deşi nu desfăşoară o activitatea de producţie propriu-zisă, obţine o cantitate de bani care-i oferă, ca individ, o realizare incomparabil mai substanţială decît cea pe care o are muncitorul.**

**In comunism, repartizarea muncii sociale în proporţii necesare, determinate atît de nevoile individuale cît şi de cele sociale, se face pe bază de plan, în mod conştient, cumoscîndu-se tendinţele legice ale existenţei oamenilor şi potenţele conştiinţei lor. Momentul $t_1$, propriu acestui nou mod de producţie, scoate în evidenţă intervenţia libertăţii în domeniul fundamental al esenţei umane, adică în cel al muncii. Lucrul acesta este şi mai evident dacă avem în vedere faptul că la $t_t$ munca socială mu manifestă deosebiri în raport cu cea de la momentul t. In linii generale, şi ca tendinţă, comunismul înlătură printr-o reglementare *a priori* (la t) risipa de muncă socială proprie capitalismului. în ceea ce priveşte realizarea indivizilor, acest fapt se petrece în mod deosebit sub forma participării acestora la reglementarea socială prin intermediul planului, care este o cerinţă şi o creaţie colectivă, şi în procesul de producţie ca înfăptuire a prefigurării ideale a propriei lor voinţe. Pe lîngă această realizare primară, în comunism indivizii se vor dezvălui şi prin utilizarea corespunzătoare a roadelor muncii efectuate, atît sub formă individuală cît şi socială. în comunism, fiind înlăturată exploatarea, se creează condiţiile realizării indivizilor, în principal, în conformitate cu ceea ce fac ei şi cu posibilităţile lor reale.**

**In analiza ideilor lui Marx şi Engels despre comunism nu putem rămâne doar la dezvăluirea, de principiu, a modului în care se va înfăptui reglementarea sau organizarea raţională a producţiei. Ea presupune sau este însoţită şi de alte deosebiri între situaţia omului şi a lumii lui existentă în capitalism şi cea care va exista în comunism. In cele ce urmează vom semnala, şi în parte analiza, doar cîteva dintre aceste deosebiri, care sînt, prin conţinutul lor, mai apropiate de tema lucrării de faţă.**

### *3. RECÎŞTIGAREA ESENŢEI OBIECTIVE*

**Dacă în cadrul relaţiilor sociale burgheze individul are doar o existenţă subiectivă, în comunism, apropriindu-şi esenţa sa umană, el va avea o existenţă subiectiv-obiectivă. Această deosebire este plină de semnificaţii. în capitalism, aşa după cum am mai arătat, condiţiile obiective ale muncii (unelte şi materii prime) sînt separate de subiectul care produce şi i se opun acestuia ca ceva exterior şi străin lui. Astfel stând lucrurile, individul, în**

**procesul de producţie, n.u se îmbogăţeşte exercitându-şi esenţa sa generică. Mai mult, el iese din acest proces mai sărac decît a intrat. Individul a produs atît bogăţia altuia (sporind capitalul), cît şi sărăcia proprie (creşterea capitalului sporeşte masa lucrurilor care i se opun sub forma unei personificări străine, care îl domină). Munca afirmă, după cum arată Marx, „propria ei realitate nu ca fiinţare pentru sine, ci doar ca fiinţare pentru altul, şi de aceea doar ca alteritate sau fiinţare a altuia împotriva ei în- săşi“[16]. Condiţiile obiective ale muncii „stau în faţa muncitorului întruchipate în persoana capitalistului,**
**i se opun ca personificări care posedă o voinţă şi interese proprii[1117]. Ele apar nu în calitate de obiectivitate a subiectului muncii, ci ca obiectivitate a unui subiect distinct de munca vie şi opus acesteia. Aceste condiţii sînt întruchipate de proprietatea capitalistă.**

**In comunism, această proprietate va fi suprimată. Proprietatea privată, arată Engels în *Principiile comunismului,* va trebui să fie desfiinţată. Comunismul, se spune în *Manuscrise economico-filosofice din 1844,* este „aproprierea esenţei umane prin intermediul negării proprietăţii private[18]. Realizîndu-se acest deziderat, muncitorul va avea şi o existenţă obiectivă; el se va raporta la sine însuşi ca proprietar şi stăpîn al condiţiilor sale reale de existenţă. Totodată, pentru el, ceilalţi membri ai societăţii vor fi coproprietari sau reprezentanţi ai proprietăţii comune. Fiecare individ este proprietar sau posesor al proprietăţii comune în virtutea faptului că el este o verigă a comunităţii, este membru al acesteia. Fiecare fracţiune de proprietate nu aparţine vreunuia dintre membri considerat aparte şi fiecare individ este posesor doar ca membru nemijlocit al comunităţii. Diferenţa dintre stările de lucruri din cadrul obştii şi cele care vor fi constituite în comunism rezultă din aceea că, în primul caz, proprietatea comună se stabileşte ca un raport între om şi condiţiile sale naturale de producţie (o simplă prelungire a corpului lui), pe cînd în cel de-al doilea caz proprietatea este un raport al omului cu condiţiile sale nu atît naturale, cît mai ales neorganice sau sociale. Aceasta din urmă presupune luarea în stăpînirea comunităţii, constituită social şi nu natural, a întregii uriaşe bogăţii create de către capitalism (care la rîndul lui a acumulat rezultatele societăţilor anterioare). Este necesar de subliniat apoi că aproprierea reală a condiţiilor obiective**

**nu va avea loc în comunism, în primul rînd, printr-un raport gîndit, ci printr-un raport efectiv şi activ faţă de respectivele condiţii. Este vorba despre folosirea reală a acestora de către om, în cursul muncii, ca fiind efectiv condiţii ale activităţii lui subiective. Bineînţeles, aproprierea reală va exista nu numai în realitate, ci şi în conştiinţa oamenilor, căci altfel proprietatea comună nu va fi însoţită de o libertate deplină a indivizilor.**

**Statornicirea proprietăţii comune, în condiţiile unei dezvoltări accentuate a condiţiilor obiective ale muncii, a ştiinţei şi a personalităţii indivizilor, va modifica conţinutul muncii, raporturile dintre om şi produsele muncii lui, relaţiile lui cu ceilalţi producători. Munca va deveni o necesitate vitală, o manifestare liberă a forţelor esenţiale ale omului. Aceasta înseamnă că, pentru om, munca nu va mai fi o obligaţie impusă de forţe exterioare lui, ci o activitate în care el vede o cale esenţială de realizare a sa, şi este efectiv modalitatea fundamentală de a se realiza ca om. Dezvăluirea şi actualizarea forţelor lui esenţiale în muncă va fi considerată drept o- afirmare voită a sa, făcută în sensul înfăptuirii deopotrivă a scopurilor sale, precum şi ale comunităţii. In procesul de producţie, în comunism, producînd, ca om, după cum spune Marx, fiecare individ va ajunge la o dublă afirmare: se afirmă pe sine şi pe celălalt, în primul rînd, fiecare om şi va obiectiva în producţie individualitatea sa, forţele sale esenţiale, avînd Sien- timentul deplin al manifestării vieţii lui individuale, în contemplarea rezultatelor muncii el va resimţi bucuria de a şti că personalitatea sa este o forţă obiectivată, senzorial-perceptibilă şi deci, implicit, ceva dincolo de orice dubiu. în al doilea rînd, plăcerea pe care o are individul X de a folosi sau consuma produsul individului Y va fi percepută de acesta din urmă ca o plăcere nemijlocită de a fi conştient că prin munca lui a satisfăcut o necesitate omenească. Totodată, individul Y va avea şi plăcerea de a fi obiectivat forţa omenească şi de a fi procurat altui**

om obiectul de care are nevoie pentru a se realiza la rîndul său. In al treilea rînd, individul Y va fi mediatorul pentru individul X şi specia umană. Aceasta înseamnă că individul Y va fi înţeles şi resimţit de individul X ca o completare a propriei lui fiinţe, iar individul X va şti că în gîndirea şi în dragostea lui Y se afirmă el însuşi. In al patrulea rînd, prin manifestarea lui vitală individul X va crea nemijlocit manifestarea vitală a individului Y, dacă în activitatea lui vitală îşi va afirma şi realiza adevărata sa fiinţă umană, socială. Producţiile indivizilor vor fi în comunism tot atîtea oglindiri în care se va reflecta fiinţa lor.

In strînsă legătură cu suprimarea proprietăţii private, Marx şi Engels tratează problema statului şi a naturii contradictorii a societăţii. Comunismul va însemna desfiinţarea dominaţiei oricărei clase şi totodată a claselor înseşi. în felul acesta, condiţiile naturale ale producţiei vor înceta să mai fie condiţiile dominaţiei unei clase a societăţii, iar sfatul, ca o expresie practic-idealistă a puterii sociale a unei clase în raport cu altă clasă (sau alte clase), nu va mai fi necesar. în locul structurii de clasă şi a statului se va naşte şi consolida asocierea generală a tuturor membrilor societăţii, în scopul folosirii în comun, pe bază de plan, a forţelor de producţie. Vor fi înlăturate pe această cale toate piedicile şi avantajele sociale care se pot traduce, pe planul formării şi dezvoltării indivizilor, în acele diferenţe semnificative a unora în raport cu alţii care sînt exterioare atît propriilor lor disponibilităţi, cît şi străduinţelor depuse de indivizi în sensul cultivării acestor disponibilităţi, şi de realizare a lor în activităţi efective. Numai astfel se va exclude din procesul de formare a indivizilor tot ce, existînd socialmente independent de ei, favorizează o dezvoltare inegală a acestora. Numai astfel va fi posibilă dezvoltare om- nilaterală şi liberă a capacităţilor tuturor membrilor societăţii. Nu se poate spune, aşa cum a făcut-o Prou- dhon, că „din punctul de vedere al societăţii nu există sclavi şi cetăţeni; şi unii şi alţii sînt oameni[4419]. In realitate, arată Marx, „a fi sclav şi a fi cetăţean sînt determinaţii sociale, relaţii între oamenii A şi B. Omul A, ca atare, nu este sclav; el este sclav în şi prin societate[4420]. Intre capitalişti şi muncitori există o deosebire „tocmai şi numai din punctul de vedere al societăţii[4421].

Contradicţiile, antagonismele, opoziţiile dintre clase etc.

**sînt inerente bazei sociale a capitalismului. In această Oirînduire, contradicţia dintre valoarea de întrebuinţare şi cea de schimb se dezvoltă într-o multitudine de alte contradicţii, care-şi găsesc manifestarea cea mai deplină, pe planul raporturilor sociale, în antagonismul dintre proletariat şi burghezie. Aceste contradicţii nu numai că provoacă explozii, cataclisme sociale, crize în cursul cărora a,re loc sistarea subită a activităţilor şi distrugerea unei părţi a capitalului, dar, totodată, schimbă valoarea individualităţilor constituite social (deseori fără acoperire pe planul forţelor esenţiale reale ale indivizilor) şi prin aceasta provoacă daune personale în proporţii de masă. In comunism, toate aceste contradicţii vor dispare, neexistînd baza socială care le-a generat. Noua societate nu va fi constituită pe o contradicţie esenţială de clasă, care să se diversifice şi să se multiplice pînă în momentul în care se va ivi necesitate,a unei revoluţii. Tendinţa dominantă se va manifesta în sensul realizării şi adîncirii unităţii dintre indivizi, în cadrul comunităţii lor, ce se va maturiza neîntrerupt. Engels arată în această privinţă faptul că în comunism se va desfiinţa antagonismul dintre omul izolat şi toţi ceilalţi oameni, opunmdu-i-se astfel războiului social, pacea socială.**[22]

**Intre trebuinţe (sau nevoi) şi producţie există un raport complex, analizat cu mai multe ocazii în lucrările lui Marx şi Engels. Principalele trăsături ale acestui raport constau în următoarele: trebuinţele condiţionează producţia; aceasta din urmă, la rîndul ei, exercită o mare influenţă asupra trebuinţelor (ele depăşind caracterul natural şi devenind istorice); tipul relaţiilor de producţie (îndeosebi modul în care are loc reglementarea producţiei şi, nu în ultimul rînd, repartiţia) îşi pune cu putere pecetea asupra calităţii şi dimensiunii trebuinţelor; în explicarea trebuinţelor trebuie să se ţină seama de impactul tradiţiei, al particularităţilor naţionale şi istorice, al sistemului de valori al grupurilor şi claselor de indivizi etc. Dintre aceste aspecte, odată cu dezvoltarea posibilităţilor de producţie ale oamenilor, o importanţă cu totul deosebită o capătă influenţa producţiei asupra trebuinţelor. Producţia produce consumaţia prin aceea că-i creează materialul, determină modul de consum şi generează la consumator nevoia unor produse pe care ea mai înainte le-a produs ca obiect. „Ea produce deci — spune Marx — obiectul consumaţiei, modul**

**de consumare şi imboldul spre consum. Tot astfel consumul generează *capacitatea* producătorului, trezind o trebuinţă care determină scopul"[23].**

**în condiţiile formei sociale burgheze, datorită, în principal, rolului mediator al schimbului între producţie şi consum şi inegalităţilor de repartiţie datorate existenţei proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie, condiţionarea trebuinţelor suferă transformări semnificative. Ea se caracterizează prin aceea că sînt create, în mod neraţional, trebuinţe care depăşesc nevoile de stimulare fireşti ale producţiei şi mai ales necesităţile folosirii chibzuite a resurselor materiale şi umane corespunzător nivelului de dezvoltare atins de societate şi perspectivelor evoluţiei acesteia. Omul, subordonat esenţial nevoii de bani, devine sclavul „unor pofte neumane rafinate, nenaturale şi *închipuite*[1124]. Proprietatea privată nu este capabilă „să transforme trebuinţa brută în trebuinţă umană[25]; orice trebuinţă reală sau posibilă este exploatată în sensul de a stoarce esenţa altuia, banul tău. Este vorba, pe de o parte, de luxul celor bogaţi, care reclamă, după cum spune Engels, „o mulţime de braţe de muncă"[26]. Pe de altă parte, trebuie avută în vedere înnăbuşirea trebuinţelor (asceza, economisirea, renunţarea) din partea celor lipsiţi de proprietate. Muncitorul poate să aibă numai atît cît e nevoie pentru a exista, şi nu atît cît ar putea avea în situaţia dată sau posibilă a producţiei şi avuţiei sociale. Această stare de lucruri face ca risipa prin lux şi asceza prin sărăcie, deşi contrarii, să aibă unul şi acelaşi efect: neutilizarea raţională a condiţiilor materiale şi umane existente sau posibile.**

**In comunism, tabloul trebuinţelor se va schimba în mod fundamental. In principal acest lucru va însemna: înlăturarea inegalităţilor sociale în afirmarea şi satisfacerea trebuinţelor, stabilirea unui raport judicios între posibilităţile producţiei şi trebuinţe; stimularea acelor trebuinţe care să contribuie atît la satisfacerea nevoilor individuale cît şi a celor sociale, excluderea oricărei risipe rezultată din acoperirea unor trebuinţe artificiale. în această formă socială, reglementarea producţiei de către**

**oamenii asociaţi în mod real implică cu necesitate determinarea ştiinţifică şi controlul responsabil şi exigent al trebuinţelor individuale şi sociale. Realizarea multilaterală care presupune afirmarea şi satisfacerea unei bogăţii de trebuinţe nu va fi un ideal abstract „atunci cînd impulsul universal care împinge aptitudinile indivizilor la o dezvoltare reală va fi controlat de aceştia, aşa cum vor comuniştii"[27].**

## 5. *DEPĂŞIREA CA LIMITĂ*

**Cu mai multe prilejuri, în lucrările lui Marx şi Engels se insistă asupra faptului că noua societate se naşte cu necesitate din cadrul celei vechi, atunci cînd aceasta din urmă a creat condiţii obiective dezvoltate într-o asemenea măsură încît forma ei socială să fi devenit istoriceşte perimată. Condiţiile actuale ale producţiei, spune Marx, „se manifestă ca *suprimîndu-se pe ele însele* şi afirmîndu-se deci ca *premise istorice* pentru o nouă orînduire socială"[28]. Chemînd la viaţă toate forţele ştiinţei şi naturii, ca şi forţele combinării sociale şi ale legăturii sociale, capitalul ajunge, cu timpul, într-o asemenea situaţie încît nu se mai poate autoconserva. Aceste forţe reprezintă mai devreme sau mai tîrziu condiţiile materiale necesare pentru aruncarea în aer a acestei baze. Afirmaţia din prefaţa la *Contribuţii la critica economiei politice* potrivit căreia „o formaţiune socială nu piere niciodată înainte de a se fi dezvoltat toate forţele de producţie pentru care ea este destul de largă, şi noi relaţii de producţie, superioare, nu apar niciodată înainte de a se fi copt chiar în sînul vechii societăţi condiţiile lor materiale de existenţă"[29], atra>- ge şi ea atenţia asupra faptului că noua societate este de neimaginat în absenţa unor condiţii obiective dezvoltate corespunzător.**

**Cerinţa respectivă este intim legată de problematica realizării esenţei umane autentice. Dezvoltarea avuţiei în cadrul formei sociale burgheze a fost interpretată de către Marx ca o realizare potenţială a omului. Dacă înlăturăm forma îngustă burgheză, spune el, „ce altceva e avuţia decît universalitatea trebuinţelor, a aptitudinilor, a mijloacelor de consum, a forţelor de producţie etc. ale indivizilor, care a fost creată de schimbul universal?"[30].**

**Se poate oare, plecînd de la această idee, să înţelegem realizarea esenţei umane drept avuţia creată**

**de capital minus forma socială burgheză (sau înstrăinarea)? în lucrările lui Marx există precizări foarte clare, care să ne facă să refuzăm un atare punct de vedere. Este suficient să ne referim la două dintre ele.**

**Mai întîi este necesar să arătăm că dezvoltarea realizată în cadrul formei sociale burgheze nu este un punct terminus. După înflorirea bazei economice burgheze, şi ca urmare a înfloririi ei, spune Marx, survine ofilirea, care coincide cu declinul dezvoltării forţelor de producţie materiale şi deci a avuţiei. Ea va fi în acest moment înlocuită cu o nouă bază economică, proprie comunismului, ce va deschide un cadru şi mai larg dezvoltării generale a societăţii. Va apare un nou mod de producţie „în care dezvoltarea liberă, nestînjenită, progresistă şi universală a forţelor de producţie constituie premisa societăţii şi deci a reproducerii ei, un mod de producţie a cărui unică premisă este depăşirea punctului de plecare"[31]. în această situaţie se va realiza o mişcare neîntreruptă între posibilitatea dezvoltării universale a individului şi dezvoltarea reală a indivizilor, care se va manifesta „ca înlăturare neîntreruptă a *limitei* acestei dezvoltări, limită care, în conştiinţa omului, apare ca atare, şi nu ca *hotar sacrosant*"[32]. în mod firesc, în comunism, dezvoltarea forţei productive sociale va înregistra un ritm rapid, care va permite asigurarea bogăţiei tuturor şi creşterea timpului lor liber, ca premise indispensabile ale realizării individualităţii acestora.**

**în al doilea rînd, se cuvine să ne referim la consideraţiile lui Marx cu privire la comunism şi la ţelul dezvoltării umane. Comunismul a fost privit în *Manuscrise economico-filosofice din 1844* drept suprimarea pozitivă a proprietăţii private, ca apropriere a vieţii umane. El reprezintă „momentul *real,* necesar al emancipării şi recîştigării omului"[33]. în această accepţiune comunismul „este forma necesară şi principiul dinamic al viitorului apropiat"[34]. A face din comunism, înţeles în acest fel, idealul absolut al omenirii ar însemna o încălcare a spiritului concepţiei marxiste asupra esenţei umane. Mişcarea (comunismul) oare suprimă starea actuală (forma, socială burgheză) nu epuizează, după părerea noastră, dezvoltarea omului. Ea**

va fi urmată credem de o altă mişcare, despre a cărei conţinut şi ale cărei forme de manifestare nu putem încă să ne pronunţăm, iar dacă totuşi am face-o ne-am înscrie în cadrele utopiei. Aşa se face că Marx afirmă fără rezerve: „Dar comunismul ca atare nu este ţelul dezvoltării societăţii umane, nu este forma societăţii omeneşti[1'35].

Referindu-se la modul în care se va constitui şi dezvolta comunismul, Marx şi Engels au formulat cîteva teze care trebuie luate în considerare în analiza esenţei umane. Una dintre ele se referă la, gra- dualitatea înlăturării esenţei străine. In *Manuscrise economico-filosofice ^iin 1844,* Marx spune în acest sens următoarele: „Suprimarea autoînstrăinării parcurge acelaşi drum ca şi autoînstrăinarea“[36]. Deşi această idee ni se pare că nu a fost destul de clar concretizată în *Manuscrisele economico-filosofice din 1844,* s-ar putea totuşi spune că ea se referă la faptul că aşa cum afirmarea autoînstrăinării prin capital a însemnat absolutizarea elementului obiectiv al producţiei, tot aşa şi suprimarea autoînstrăinării prin desfiinţarea capitalului constituie, ca atare, doar un pas spre realizarea omului, care mai continuă încă să fie determinat decisiv prin condiţiile vieţii lui obiective. In cadrul raportului dintre subiectiv şi obiectiv, ca dimensiune centrală a esenţei umane, dezvoltarea va începe cu latura obiectivă, va continua prin înţelegerea obiectivului ca obiectiu-subiec- tiv şi se va extinde apoi spre subiectiv, privit şi el ca ceea ce este, adică în conţinutul lui *subiectiv-* obiectiv. Absolutizarea elementului obiectiv va însemna la începutul suprimării autoînstrăinării o con- trapunere a societăţii, privită ca abstracţie (care nu şi-a apropiat individul şi în care individul nu s-a contopit), individului. Aici se va afla posibilitatea manifestării unor tendinţe de nivelare, ridicarea unor tipuri de munci la rangul de muncă „prin excelenţă", imaginarea unei retribuţii minime[37], considerarea activităţii ca fiind socială numai atunci cînd este direct colectivă etc.

Potrivit unei foarte cunoscute teze, afirmată de Marx în *Critica programului de la Gotha,* constituirea şi dezvoltarea societăţii comuniste va parcurge două faze, ce vor avea

**consecinţe diferite asupra gradului de realizare a esenţei umane autentice. In prima fază, societatea comunistă „abia *se naşte* din societatea capitalistă", şi prin, urmare, „din toate punctele de vedere ■— economic, moral, spiritual — mai poartă pecetea vechii societăţi din care a luat naştere"[38]. In această fază munca consumată pentru confecţionarea produselor nu apare ca valoare, respectiv ca o calitate materială a lor. Deşi muncile individuale sînt părţi ale muncii sociale în mod nemijlocit şi nu prin intermediul schimbului de produse, totuşi în această fază va domni acelaşi principiu de repartiţie ca în cazul schimbului unor echivalente- marfă: „o cantitate anumită de muncă sub o formă este schimbată contra unei cantităţi egale de muncă sub altă formă"[39]. Aceeaşi cantitate de muncă pe care individul a dat-o societăţii sub o anumită formă el o primeşte (după scăderea muncii sale pentru fondurile comune) sub altă formă. Deşi, în aceste condiţii, nimeni nu poate oferi altceva decît munca sa, iar în proprietate individuală nu pot trece decît obiectele de consum individual, dreptul egal continuă să fie „supus unei limitări burgheze"[40]. Faptul se explică prin aceea că egalitatea se va măsura cu munca, adică cu o unitate de măsură egală în condiţiile în care indivizii sînt diferiţi unii în raport cu ceilalţi (sub raport fizic sau intelectual, din punctul de vedere al situaţiei civile •— unul este căsătorit altul nu —, în ceea ce priveşte numărul de copii etc.). La o muncă egală şi la o participare egală la fondul social de consum, un individ va primi mai mult decît altul; unul va fi mai bogat decît celălalt. Altfel spus, posibilităţile indivizilor de a-şi realiza forţele lor esenţiale, ca şi atitudinile lor faţă de muncă, faţă de reglementarea colectivă a muncii, faţă de ceilalţi indivizi vor fi diferite. Faptul respectiv va greva probabil conţinutul şi manifestările esenţei umane nu numai la nivel individual, dar şi la cel al întregii societăţi (fără însă să se ajungă la situaţia ivirii unor deosebiri de clasă). Posibilităţile indivizilor, ale gradului d-e dezvoltare a forţelor de producţie şi ştiinţei, ale cooperării sociale etc. nu vor fi utlizate, în toate cazurile, în măsură deplină, fapt care va**

**afecta, fără îndoială, ritmul dezvoltării sociale. In acest sens trebuie spus că Marx a considerat că între societatea capitalistă şi cea comunistă se va înscrie o perioadă de 'transformare revoluţionară a uneia în cealaltă, în care organismul statal nu va fi înlăturat, ci va ră- mîne ca o expresie a intereselor de clasă ale proletariatului. Statul, în această fază, deşi va fi, în general, un factor poizitiv în sensul creării condiţiilor realizării esenţei umane, va menţine totuşi, pentru o anumită perioadă, o stare de relativă inegalitate a unor indivizi în raport cu ceilalţi, ca un mijloc de înlăturare a deosebirilor adînci, economice şi politice, moştenite de la societatea anterioară.**

**In a doua fază, societatea comunistă se va prezenta „aşa cum *s-a dezvoltat* pe propria-i bază“[41]. In cadrul ei, dreptul egal burghez nu va .mai avea teren de acţiune. Dreptul (care nu poate exista decît prin 'aplicarea unor măsuri egale) va fi înlăturat şi înlocuit printr-o repartiţie inegală, care să ţină seama de diferenţele reale dintre indivizi. Va fi instaurat principiul „de la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi“[42]. Această schimbare va fi condiţionată de înlăturarea opoziţiei dintre munoa intelectuală şi munca fizică, de transformarea caracterului muncii (care nu va mai fi doar un mijloc de existenţă, ci va deveni „prima nevoie vitală“[43]), de dezvoltarea multilaterală a indivizilor, de sporirea uriaşă a forţelor de producţie şi a tuturor izvoarelor avuţiei colective.**

**în sfîrşit, Marx şi Engels au privit instaurarea, societăţii comuniste ca un proces universal oare va cuprinde în final toate ţările lumii. Proletariatul — se spune *Ideologia germană* — poate avea „numai o existenţă *istorică mondială,* după cum comunismul ca acţiune a proletariatului este posibil numai ca existenţă «istorică mondială»"[44]. Această teză referitoare la generalizarea globală a esenţei umane autentice nu trebuie legată în mod exclusiv de izbucnirea simultană a revoluţiei proletare în toate ţările şi implicit de construirea simultană a comunismului. In *Critica programului de la Gotha,* Marx a recunoscut, alături de anumite caracteristici comune esenţiale, diversitatea dezvoltării din punct de vedere capitalist a statelor şi ţărilor**

**numite de el civilizate. El n,u şi-ai pus însă, cu această ocazie, problema situaţiei celorlalte state şi ţări, care nu au ajuns la un stadiu capitalist de dezvoltare. Analizînd relaţiile sociale din Rusia, Engels a admis posibilitatea trecerii de la obşte la o formă superioară de relaţii fără intervenţia proprietăţii parcelare burgheze „numai dacă, încă înainte de totala descompunere a proprietăţii de obşte, în apusul Europei s-ar înfăptui cu succes revoluţia proletară"[45]. Tot Engels a limitat şi mai mult lucrurile. Revoluţia comunistă, datorită interdependenţei pe piaţa mondială a tuturor popoarelor lumii şi reducerii structurilor sociale, în aproape toate ţările, la proletariat şi burghezie, va fi, după părerea lui Engels, „nu numai o revoluţie naţională, ci ea va avea loc concomitent în toate ţările civilizate, adică *cel puţin* (subl. ns.) în Anglia, America, Franţa şi Germania"[46]. Cu alte ocazii, izbucnirea revoluţiei comuniste a fost legată de Anglia, care deţinea pe atunci un loc central în lumea capitalistă şi în legătură cu care se ivise problema raporturilor cu Irlanda (capabilă să maturizeze proletariatul englez pentru angajarea lui la schimbarea societăţii existente). Se cuvine însă să amintim faptul, deosebit de important, că Engels a admis posibilitatea unei asemenea situaţii internaţionale cînd, alături de naţiunile comuniste s-ar afla şi naţiuni necomuniste, care ar putea deveni anticomuniste, periclitând pe cale armată starea comunismului. în cazul unui război care ar surveni numai *„împotriva* unor naţiuni *anticomuniste“*[iF1], „pentru apărarea ţării, şi nu pentru pradă"[48], spune En- gels, membrul unei societăţi comuniste „are de apărat o patrie *reală,* un cămin *reaì“*[i9]. Oricum, o asemenea situaţie, întrezărită de către Engels, în care comunismul încă nu o fost generalizat, existând pericolul unui război între ţările comuniste şi cele necomuniste, nu poate să nu afecteze realizarea esenţei umane (pierderi de vieţi omeneşti, consumarea inadecvată a forţelor esenţiale a indivizilor, distrugeri de bunuri, cheltuieli de înarmare etc.).**

*6. RELAŢIA OMULUI CU APROAPELE SĂU*

**în lucrările lui Marx şi Engels, problema raportului dintre om şi om este tratată sub cîteva aspecte principale: ca bază ontologică a individului, ca modalitate de constituire a conştiinţei de sine şi ca trebuinţă atît naturală cît şi socială. în parte, aceste aspecte s-au conturat în cursul criticii adresate de către Marx şi Engels filosofiei clasice germane (în special celei a lui Feuerbach), ideologiei stângii hegeliene (cu precădere a lui Johann Caspar Smidt şi Bruno Bauer) şi unor idei socialiste şi comuniste („adevăratul socialism", socialismul rudimentar al lui Cabet şi Villegardelle). Ar fi însă greşit să se creadă că problema respectivă s-a ivit în marxism doar din nevoi polemice. Ea are, în cadrul acestei concepţii, un loc de sine stătător, revenindu-i menirea de a explicita anumite laturi ale conceptului de esenţă umană. In mod deosebit, Marx şi Engels s-au referit la conţinutul raportului dintre om şi om în societatea comunistă, ca o manifestare importantă a realizării esenţei umane autentice.**

**în capitalism, omul, fiind înstrăinat de produsul muncii sale, de activitatea sa vitală (esenţa sa generică), este implicit înstrăinat de alt om. „In genere — spune Marx —, afirmaţia că esenţa generică a omului este înstrăinată de el înseamnă că un om este înstrăinat de altul şi că fiecare dintre ei este înstrăinat de esenţa umană"[50]. In realitatea ei vie, noţiunea de muncă înstrăinată îşi găseşte expresia în relaţia în oare se află omul faţă de ceilalţi oameni. în cazul în care produsul său nu-i aparţine omului şi activitatea lui i se opune ca o forţă străină, înseamnă că ele îi aparţin altui om. „Dacă — arată Marx — pentru muncitor activitatea sa este un chin, ea trebuia să procure altuia *desfătare* şi bucuria vieţii. Nici zeii şi nici natura, ci numai omul însuşi poate fi această putere străină care îl domină pe om"[51]. In fond, în aceste condiţii, are loc o alterare profundă a raportului dintre subiect şi obiect, propriu esenţei generice autentice. Subiectul muncii devine rupt de obiect, iar obiectul se află la dispoziţia unui alt subiect, care nu desfăşoară o activitate productivă sau utilă socialmente (golit de esenţa umană). Se ajunge astfel la situaţia în care muncitorul vede în capitalist şi capitalistul în muncitor propria lor nonexistenţă, şi „fie- care oaută să-i**

**smulgă celuilalt existenţa[1452]. Datorită concurenţei din cadrul schimbului capitalist de mărfuri, aitît muncitorii cît şi capitaliştii apar, ei între ei, sub formă de concurenţi. „Indivizii izolaţi — se arată in *Ideologia germană* — formează o clasă numai în măsura în care trebuie să ducă o luptă comună împotriva unei alte clase; altfel ei sînt ostili unul faţă de celălalt în calitate de concurenţi"[53]. In ipoteza înlăturării proprietăţii private, „omul produce pe om, adică pe sine însuşi şi pe alt om"[54].**

**In comunism, după cum am mai arătat, omul va fi subiect şi obiect în acelaşi timp, ca dealtfel şi aproapele lui. Pe această bază, relaţiile dintre ei, în cursul activităţii lor, vor fi acelea care vor conferi realitate esenţială şi, totodată, plăcerea şi suferinţa, bogăţia şi sărăcia de a avea sau nu o conştiinţă umană. Numai astfel va fi posibilă instaurarea unor relaţii simple şi limpezi între indivizi, ca şi între ei şi comunitatea lor (sau asociaţia lor). în noua societate, dezvoltarea liberă şi originală a tuturor devine un fapt real, fiind „condiţionată tocmai de legătura dintre indivizi, legătură care se alcătuieşte în parte din premisele economice, în parte din solidaritatea necesară pentru libera dezvoltare a tuturor[14].[55]**

**Vorbind, în *Capitalul,* despre forma valoare relativă a mărfii (o marfă oarecare este pusă în raport de schimb cu o altă marfă determinată), Marx spune că prin intermediul raportului de valoare (de schimb) forma naturală a mărfii B devine forma valoare a mărfii A; cu alte cuvinte, corpul mărfii B devine oglinda valorii mărfii A. într-o notă de subsol el scrie cîteva lucruri deosebit de semnificative pentru problema la care ne referim. „într-un fel oarecare — arată Marx — se întâmplă şi cu omul ceea ce se întîmplă cu marfa. Deoarece nu vine pe lume nici înzestrat cu oglindă şi nici oa filosof ficbtean: Eu sînt eu, omul se oglindeşte mai. întîi în alt om. Numai raportîndu-se la omul Pavel ca la un semen al său, omul Petru se raportează la sine însuşi ca om. Prin acest fapt însă Pavel îi apare în totalitatea sa, în materialitatea sa paveliană, ca formă de manifestare a genului om"[56]. Aceste idei sînt deosebit de stimulative pentru oel ce-şi propune să studieze modul de constituire a conştiinţei de sine (mai ales în comunism, unde între individ**

**şi individ nu se interpun lucruri care distorsionează valoarea acestora). Vom semnala doar cîteva dintre căile de meditaţie pe care ele le deschid. Individul nu se poate cunoaşte prin el însuşi sau numai prin raportări faţă de lucruri. Pentru aceasta este nevoie de raportul nemijlocit dintre el (ca individ) şi alt individ. In cursul vieţii lui, el nu intră ca pol doar într-un singur raport in- terpersonal, ci în nenumărate astfel de raporturi. înseamnă că individul, din punctul de vedere al auto- cunoaşterii, este într-un, sens egal cu sigma raporturilor interpersonale pe care le-a stabilit, le stabileşte şi le va stabili în timpul vieţii lui. Policromia oglin-zilor în care el se reflectă şi eşantionul acestora din populaţia tuturor oglinzilor posibile contribuie, de fiecare dată, alături de alte elemente (cum ar fi activităţile depuse sau istoria dezvoltării lui), sau în fiecare caz în parte, la constituirea unui sine social complex, specific, original. S-ar putea vorbi despre perioadele de autocunoaştere şi inegalitatea lor în formarea conştiinţei de sine (în adolescenţă, de pildă, membrii familiei, învăţătorii, profesorii, colegii şi prietenii reprezintă oglinzi foarte sensibile şi persuasive în care tînărul îşi caută şi îşi găseşte propriul său sine). Se ştie că Marx nu s-a oprit la raportul simplu dintre două mărfuri, ci a mers pînă la determinarea unei mărfii universale. Este vorba despre bani. Prin analogie am putea spune că individul îşi formează şinele raportîndu-se la altul nu numai direct, ci şi mijlocit, intercalînd între el şi celălalt un etalon axiologic uman (afirmat de către societatea aflată pe un anumit nivel de dezvoltare al ei). Cunoaşterea de către individ a propriei sale substanţe sociale şi naturale nu rămîne la stadiul unui act individual. Oglindirea în alţii îi permite accesul spre particular (grupuri restrînse, grupuri mari, colectivităţi) şi general (universalul uman). Apartenenţa la specia umană şi responsabilitatea cunoaşterii acestui fapt nu este un act mecanic, ci unul complex, solicitînd eforturi personale şi, în acelaşi timp, putînd fi însoţit sau presărat cu capcanele unor oglinzi mistificatoare.**

**Este adevărat că o fiinţă „se consideră de sine stătătoare numai atunci cînd stă pe propriile ei picioare, şi stă pe propriile ei picioare numai atunci cînd îşi datorează sieşi**

***existenţa"*[57]. Munca produce nu numai mărfuri sau lucruri, ci îl creează şi pe om. Dar aceasta nu înseamnă că omul nu constituie o trebuinţă pentru alt om. Omul îşi realizează forţele lui esenţiale în alt om, considerat ca obiect a! acestora. Prin om înţelegem aici atît obiectivările lui cît şi fiinţa lui vie, cu care alt om poate intra într-o mare varietate de relaţii (artistice, de stimulare, de autocunoaştere, de educaţie etc.). Marx s-a. referit în acest caz la raportul dintre bărbat şi femeie, ca fiind, după părerea sa, relaţia „nemijlocită, *firească,* necesară a omului cu omul"[58]. Acest gen de raport este deopotrivă social (implicînd relaţia dintre doi oameni) şi natural (presupunînd şi raportul biologic dintre ei). Măsura în care cele două aspecte şi-au transformat reciproc calitatea, în existenţa şi conştiinţa omului, devenind bicalitative, a fost considerată drept un indiciu al măsurii în care *„omul* a devenit pentru sine o *fiinţă generică, om* pentru sine şi se concepe ca atare"[59]. „In acest raport *firesc* dintre sexe — spune Marx —, relaţia omului cu natura este nemijlocit relaţia sa cu omul, după cum relaţia sa cu omul este nemijlocit relaţia sa cu natura"[60]. Starea lui oglindeşte „în ce măsură comportarea *naturală* a omului a devenit *umană,* sau în ce măsură esenţa *umană* a devenit pentru el *naturală";* „în ce măsură trebuinţa omului a devenit o trebuinţă *umană,* adică în ce măsură *ceilalţi* oameni, ca oameni, au devenit pentru el o trebuinţă, în ce măsură este el, în existenţa sa individuală, o existenţă socială"[61]. In comunism — susţine Marx — este de presupus că cele două calităţi se vor contopi sau îmbina armonios şi deplin, apreciere care vine în contradicţie cu opinia unora dintre socialiştii şi comuniştii ce propovăduiau c-om uni zare a femeilor (igno- rînd calitatea lor de om).**

### *7. INDIVID-SOCIETA TE*

**Prezentarea concepţiei lui Marx şi Engels despre comunism nu poate ocoli problema situaţiei individului în noua societate. Pentru a o înţelege sînt necesare cîteva precizări în legătură cu conceptul de individ şi cu starea individului în capitalism. Este tocmai ceea ce vom încerca să**

**facem în cele ce urmează.**

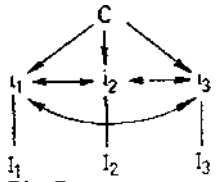
**In *Critica programului de la Gotha,* Marx vorbeşte despre deosebirile dintre indivizi din punct de vedere fizic şi intelectual (al dotării individuale) şi deci în ceea ce priveşte capacitatea lor de muncă. Indivizii, spune el, nu ar fi diferiţi dacă nu ar fi inegali. Engels, referindu-se la varianta individuală, consideră că ea este condiţionată, printre altele, şi de constituţia fizică a individului, precum şi de împrejurările lui de viaţă. Insă aitît Marx cît şi Engels au negat punctul de vedere al „ideologilor[41] potrivit căruia ar exista un individ „pur[4462]. Deosebirile dintre indivizi şi asemănările acestora sînt condiţionate mai ales de anumite împrejurări exterioare, dintre care cele economice joacă, în cele din urmă, un rol hotărîtor.**

**Caracteristică şi decisivă pentru concepţia marxistă despre individ este afirmarea legăturii hotărîtoare dintre acesta şi societate. Se cuvine, în aceeaşi ordine de idei, să ne referim la una dintre afirmaţiile lui Marx: „Societatea nu este alcătuită din indivizi; ea exprimă suma legăturilor şi relaţiilor dintre aceşti indivizi[4463]. Această definiţie este în concordanţă cu alte definiţii diate societăţii, ca fiind, de pildă: ..însuşi omul în relaţiile sale sociale"[64], sau „produsul acţiunii reciproce a oamenilor"[65]. Prin deducţie, se poate spune că individul ieste un pol al legăturilor şi relaţiilor sociale, sau un punct de convergenţă şi divergenţă a raporturilor .sociale. Individul este un ansamblu de determinaţii sociale rezultate din relaţiile lui cu alţi indivizi. Această poziţie este afirmată cu consecvenţă în studiul condiţiei individului în societatea burgheză, în cursul căruia sînt utilizate o serie de concepte polare cu caracter specificator. Este vorba de următoarele cupluri de concepte: individ subiectiv —individ obiectiv; individ singular— individ social; individ ca persoană—individ ca membru al clasei.**

**Primele două concepte se referă la faptul că, în capitalism, omul se dedublează într-o existenţă subiectivă (în calitate de el însuşi sau lipsit de mijloacele de existenţă obiective) şi una obiectivă (condiţiile naturale neorganice ale existenţei sale, o adevărată fiinţă socială care îl domină). Majoritatea indivizilor sînt rupţi de condiţiile obiective ale**

**producţiei, şi deoarece sînt „lipsiţi de orice conţinut real al vieţii, au devenit indivizi abstracţi, fiind însă puşi tocmai prin acest fapt în situaţia de a intra în relaţii unii cu alţii *ca indivizi*“[66]. Individul singular este acel om care consideră şi tratează efectiv legătura socială ca un mijloc pentru atingerea scopurilor lui private. El apare ca fiind independent de relaţiile lui sociale. Individul social reprezintă omul care îşi desfăşoară activitatea pe o anumită treaptă de dezvoltare socială. în cadrul acestui individ (care exprimă un element de generalitate) forţele de producţie şi relaţiile de producţie constituie laturi diferite ale dezvoltării sale[67]. Individul, ca persoană (un rezultat al dezvoltării sociale avînd o anumită autonomie, care se manifestă în personalitatea, caracterul lui), este dominat, în condiţiile formei sociale burgheze, de împrejurări şi de întâmplare. Individul este, de fapt, în acest caz, redus la individul ca membru al clasei. Personalitatea lui este determinată de relaţii de clasă, care o subordonează şi o domină. Fiecare din aceste concepte po**

**lare vor să scoată în evidenţă faptul că în capitalism există o ruptură între individ şi societate, care se manifestă sub mai multe forme, avînd ca rezultat golirea existenţei omului de propria sa esenţă umană. Schematic, toate acestea pot fi exprimate astfel:**




**Pig. 7**

**în cadrul acestei scheme, C simbolizează clasa socială în funcţie de care un individ (să spunem $i_t$) este o persoană. Individul subiectiv este reprezentat de $i_1$; $i_2$, $i_3$, iar cel obiectiv de Ij, $I_2$, $I_3$. între cele două aspecte există o neconcordanţă în sensul că individul obiectiv este detaşat de individul subiectiv. Deşi între $i_1$, $i_2$ şi $i_3$ există multiple legături, dat fiind faptul că ei sînt mijlociţi de schimb, respectiv de lucruri (mărfuri), fiecare individ pare şi este singuralizat faţă de ceilalţi.**

**In comunism, situaţia individului va fi eu totul alta, deşi nici în cadrul acestei societăţi nu se poate face abstracţie de dependenţa lui faţă de o anumită treaptă a dezvoltării istorice (de pildă, revoluţia comunistă este un factor necesar, o condiţie comună pemtru libera dezvoltare a indivizilor). înlăturarea proprietăţii private va crea premisele anihilării rupturii dintre individul subiectiv şi cel obiectiv. Individul, în aceste condiţii, nu va mai fi pus în situaţia de a se dedubla, şi implicit de a deveni o parte nesemnificativă a angrenajului existenţei străine. Datorită dispariţiei claselor individul nu-şi va mai datora personalitatea sa unor determinări sociale exterioare şi străine lui. O organizare comunistă a societăţii va tinde spre o asemenea perfecţiune şi echitate care să creeze astfel de condiţii încît „oricare om în care zace un Rafael trebuie să se poată dezvolta nestingherit"[68]. Bineînţeles că nu este vorba despre o multiplicare a lui Rafael în mai mulţi indivizi, ci despre dezvoltarea talentelor sau dispoziţiilor (forţelor esenţiale)**

**unor indivizi ca Rafael. Aceasta deoarece Rafael este imposibil de reprodus, fiind condiţionat de progresul tehnic realizat de arta dinaintea sa, de organizarea societăţii din timpul lui, de diviziunea muncii din secolele XV—XVI. etc. Prin apartenenţa conştientă şi liberă la asociaţia comunităţii, izolarea indivizilor, îndeletnicirea particulară separată a fiecărui individ, îşi vor pierde caracterul necesar, devenind întîm- plătoare. Ca urmare a tuturor acestor schimbări se va realiza adevărata unire dintre individ şi specie. Dacă în capitalism istoria se constituie din conflictele voinţelor individuale, care nu reuşesc să înfăptuiască ceea ce vor ele, în comunism este de presupus că voinţele individuale vor fi, ca tendinţă, convergente, iar rezultatele obţinute de fiecare individ vor coincide, în linii generale, cu ceea ce el şi-a propus sau a aşteptat să se întîmple. în aceste condiţii, istoria socială a oamenilor nu este altceva decît istoria dezvoltării lor individuale, de care ei sînt, în general, conştienţi.**

**Interesante sînt, în această ordine de idei, cîteva consideraţii din *Manuscrise economico-filosofice din 1844,* care aduc un plus de informaţie în sensul înţelegerii punctului de vedere marxist cu privire la raportul dintre individ şi societate în comunism. Este vorba despre legătura dintre existenţa particulară a individului şi cea generală, despre raportul dintre conştiinţa particulară a individului şi conştiinţa sa generală şi, în sfîrşit, despre relaţia dintre existenţa şi conştiinţa particulară şi existenţa şi conştiinţa generală. în comunism *„după cum* însăşi societatea**

**îl produce pe *om ca om,* aşa şi el o *produce* pe ea“[69]. Esenţa umană a naturii, a relaţiei omului cu alt om şi a propriei lui fiinţe există numai pentru omul social. Astfel stînd lucrurile, este necesară evitarea opunerii societăţii, oa abstracţie, individului„ în maniera socialismului rudimentar: „Individul *este fiinţă socială“[1]*. Pe planul existenţei „viaţa individuală a omului şi viaţa lui generică nu sînt ceva *diferit*“[71], chiar şi atunci cînd prima nu apare direct ca o manifestare de viaţă colectivă. Aceasta n>u înseamnă însă că ele sînt identice sub raportul sferelor de cuprindere: „modul de existenţă a vieţii individuale este**

1 — Marxismul şi esenţa umană

***necesarmente*** **(subl ns,.) un mod mai particular sau mai *general* al vieţii generice, sau viaţa *generică* este o viaţă individuală mai *particulară* sau mai *generală*“[72]. în conştiinţa sa generică sau socială omul îşi afirmă viaţa, socială reală, re- petînd în gîndire existenţa sa reală. Totodată, „existenţa generică se afirmă în conştiinţa generică şi există pentru sine, în generalitatea ei, ca fiinţă gîn- ditoare“[73]. Individul particular este, în acelaşi timp, şi fiinţă socială individuală. El este o totalitate de manifestări umane de viaţă, o folosire a existenţei sociale şi, în acelaşi timp, o totalitate ideală, adică existenţa pentru sine subieotivă a societăţii gîndite şi cunoscute prin simţuri Particularul şi generalul, gîndirea şi existenţa, deşi distincte în anumite privinţe, sînt totuşi legate între ele prin- tr-un raport de unitate. Toate aceste idei au fost formulate de către Marx în intenţia principală de a sublinia faptul că înlăturarea proprietăţii private nu înseamnă încă instaurarea esenţei umane autentice. E adevărat că prin acest act omul se reîntoarce în sine însuşi. însă pentru a deveni om adevărat, pentru sine, este necesară „o reîntoarcere completă şi conştientă, desăvîrşită în cadrul întregii complexităţi a dezvoltării de pînă acum[1174]. Marx vorbeşte despre un înalt nivel de conştiinţă, afirmat încă în condiţiile**

**societăţii, capitaliste. Acesta se caracterizează prin: a) considerarea produselor muncii ca produse proprii; b) condamnarea separării muncii de condiţiile exercitării ei ca ceva nedrept, silit. Această conştiinţă este un simptom care prevesteşte pieirea modului de producţie respectiv. Pentru deplina dezvoltare a omului (cînd el va deveni om pentru sine) se impune înlăturarea oricărei înstrăinări (ca de pildă, cea religioasă, ce are loc în. forul lăuntric al omului) şi înlocuirea aproprierii omului obiectual prin posesiune printr-o apropriere omnilaterală care presupune „*emanciparea* totală a tuturor simţurilor şi însuşirilor omeneşti"[75]. De aici rezultă concluzia că societatea comunistă presupune schimbarea individului nu numai sub raportul conţinutului lui obiectiv, ci, în acelaşi timp, sub raport subiectiv (prin educaţie, cultivare şi efort propriu de desăvîr- şire). Realizarea omului total este de neconceput în absenţa unui om *„care are nevoie* de o totalitate de manifestări de viaţă umane" şi „la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca *nevoie*™. Numai individul care ajunge la conştiinţa de sine (adică la conştiinţa că este o fiinţă socială) poate să facă din el însuşi ceea ce face cu bună ştiinţă că această creaţie este utilă şi valoroasă în acelaşi timp pentru societate. Dezvoltarea omnilaterală a omului înseamnă atît dezvoltarea condiţiilor obiective ale existenţei omului, cît şi dezvoltarea sa subiectivă, pe fondul unei unităţi cît mai depline între aceste două elemente ale conţinutului său.**

**Scoţînd în evidenţă rolul producţiei (al muncii) în cadrul esenţei umane, Marx a arătat totodată că indivizii trebuie determinaţi nu după chipul în care ei „ar putea apărea în propria lor imaginaţie sau în imaginaţia altora"[77], ci după felul în care ei sînt în realitate, adică după modul în care „acţionează, cum produc bunuri materiale"[78]. In *Prefaţa* la *Con***

***tribuţii la critica economiei politice,*** **Marx reia aceeaşi idee — afirmată mai întîi în *Ideologia germană* — în contextul prezentării dialecticii socialului în perioada preistoriei omenirii (inclusiv capitalismul), arătînd că „un individ oarecare nu poate fi judecat după ceea ce gîndeşte despre sine“[79]. Se poate oare deduce de aici că existenţa unei discrepanţe între ceea ce este individul în realitate şi imaginea lui despre sine sau a altora despre el se va păstra, ca fenomen general, şi în comunism?**

**După cum rezultă dintr-o serie întreagă de texte ale lui Marx şi Engels, individul care va trăi în comunism va avea la dispoziţie asemenea condiţii de dezvoltare încît el să-şi descopere, cultive şi afirme cît mai deplin forţele lui esenţiale, a căror valoare este ca posibilitate sau/şi realitate necesară şi utilă deopotrivă, atît manifestării lui cît şi societăţii. In cadrul acestei societăţi, munca, de la care nimeni nu se va putea eschiva şi care, mai mult, va fi dorită de toţi indivizii, va permite fiecăruia să-şi manifeste diversitatea naturală, spirituală şi socială. Nu va exista posibilitatea de a-ţi însuşi esenţa altuia şi de a o prezenta drept propria ta esenţă, cu care să-ţi acoperi slăbiciunile sau să-ţi confecţionezi o personalitate care nu este a ta. Comunitatea nu va fi o vorbă goală, ci va reprezenta forţa unită a tuturor. Ea va controla individul şi individul o va controla pe ea. In această situaţie, individul nu va avea motive şi putinţă să gîndească sau/şi să spună că el este altceva decît ceea ce e în realitate. Dacă totuşi o va face (nu avem în vedere cazurile anormale şi nici plăcerile unor creaţii sau reverii imaginative cu sau fără valoare artistică), el nu va fi crezut, şi aceasta nu pentru că, în general, oamenii nu trebuie judecaţi după ceea ce ei spun despre ei, ci pentru considerentul că membrii comunităţii ştiu în mod pozitiv că în acest caz individul respectiv nu are o părere despre el conformă cu realitatea lui. Bineînţeles, toate acestea sînt, în esenţă, valabile şi cu privire la felul în care un individ apare în gîndirea sau imaginaţia altora. Cele spuse sînt implicate în următorul text din *Manuscrise economico-filosofice din 1844:* „dacă-l consideri pe ora ca ora şi relaţiile sale cu lumea ca relaţii umane, vei putea schimba dragostea numai pe dragoste, încrederea numai**

**pe încredere etc. Dacă vrei să te împărtăşeşti din comorile artei, trebuie să fi om de cultură artistică; dacă vrei să exerciţi influenţă asupra altora, trebuie să fi un om cu reală capacitate de stimulare şi antrenare"[80]. Deşi Marx s-a referit în acest caz în mod nemijlocit la faptul că în comunism nu va exista banul ca un substitut al valorii reale a indivizilor, cele spuse de el sînt valabile pentru oricare alt înlocuitor al realităţii omului, deci şi pentru statusuri, vorbe, imaginaţie.**

**Din toate acestea nu rezultă că în comunism viaţa va deveni total lină, monotonă, lipsită de pasiuni şi obstacole. In această societate, măsura muncii apare „ca dată din afară, dată prin scopul care urmează a fi atins şi prin obstacolele pe care trebuie să le învingă munca pentru atingerea lui"[81]. Prin depăşirea obstacolelor, scopurile exterioare îşi pierd aparenţa de necesitate pur exterioară, naturală, şi devin scopuri pe care şi le fixează individual însuşi; ele „se pun deci ca autorealizare, obiectivare a subiectului, prin urmare ca libertate reală, a cărei manifestare activă o şi constituie munca"[82]. Individul va continua să-şi manifeste pasiunea îndreptată spre obiectele de care depinde actualizarea şi realizarea forţelor lui esenţiale. Această pasiune se va putea concretiza într-o eficienţă umană (cînd obiectul este apropriat) sau printr-o suferinţă umană (cînd acest lucru nu este pasibil din alte considerente decît cele rezultate din existenţa unor deosebiri artificiale dintre indivizi, cum ar fi necunoaşterea, inexistenţa resurselor materiale, diferite calamităţi naturale etc). Marx s-a referit în această privinţă la un exemplu: „Dacă iubeşti fără să trezeşti la rîndul tău iubire, adică dacă iubirea ta, ca iubire, nu provoacă sentimentul reciproc, dacă printr-o *manifestare vitală* ca om care iubeşte nu reuşeşti să devii om *iubit,* iubirea ta e neputincioasă, este o nefericire[1483]. în comunism capătă o semnificaţie socială nu numai bogăţia omului (nevoia de o totalitate de manifestări umane), dar şi sărăcia lui: „Ea este legătura pasivă care-l face pe om să resimtă nevoia de cea mai mare bogăţie, şi anume nevoia de *alt* om[4484]. Nu poate fi omisă sub nici un motiv ideea lui Marx, potrivit căreia „individul determinat nu este decît o *fiinţă generică determinată,* şi ca atare e muritor[4485]. „Moartea — spune el —**

**pare a fi o victorie dură a speciei asupra individului *determinat. . .*[4486] Chiar dacă ea nu este privită ca victorie a speciei, şi cu atît mai puţin ca o victorie dură a acesteia, ar fi de neimaginat o viaţă umană care să nu o resimtă cel puţin ca o nefericire individuală.**

**în încheierea acestui paragraf se cuvine să arătăm că libertatea individuală în comunism nu înseamnă, după concepţia: marxistă, sub nici un motiv, excluderea sau ignorarea oricărei autorităţi (ce presupune, pe de-o parte, că o voinţă străină se impune voinţei noastre şi, pe de altă parte, subordonare). După părerea lui Engels, în condiţiile în care activitatea combinată (ce presupune cooperare) şi complicarea proceselor care depind unul de altul (diviziune) ia locul activităţilor independente a indivizilor izolaţi, organizarea se impune cu necesitate. La rîndul ei, organizarea este imposibilă fără autoritate. Referindu-se la poziţia unor socialişti care au dezlănţuit o veritabilă cruciadă împotriva autorităţii (în jurul anului 1873), el îşi pune problema dacă în comunism va dispare sau nu autoritatea, sau îşi va schimba doar forma. Răspunsul lui are două laturi:**

**a) O anumită autoritate „indiferent de felul în care a fost conferită (prin hotărîrea unui delegat, prîntr-o hotărîre luată cu majoritate de voturi, n.n.), iar pe de altă parte o anumită supunere sînt lucruri care — independent de organizarea socială — ni se impun odată cu condiţiile materiale în care producem şi facem să circule produsele"[87]. El se referă în acest caz la cîteva exemple, şi anume: organizarea unei întreprinderi industriale (unde trebuie să se respecte un orar de lucru şi se ivesc tot felul de probleme de detaliu cu privire la procesul de producţie, repartiţia materialelor etc.), utilizarea forţelor naturii prin ştiinţă, transportul pe calea ferată, situaţia unui vapor aflat în larg în momente de pericol.**

**b) Societatea comunistă „va admite autoritatea numai înăuntrul acelor limite în care condiţiile producţiei ar face-o de neînlăturat“[38].**

**Aceste aspecte atrag atenţia asupra faptului că autoritatea nu este ceva absolut negativ, iar autonomia unui absolut pozitiv. Ele trebuie privite ca „noţiuni relative,**

**domeniul aplicabilităţii lor schimbîndu-se odată cu diferitele faze ale dezvoltării sociale“[89]. Consideraţiile lui Engels despre problema raportului dintre individ şi autoritate dezvăluie caracterul realist al imaginii marxiste despre comunism. El nu va fi o societate utopică în care libertatea este identică cu bunul plac, ci una în cadrul căreia necesitatea şi organizarea socială conformă acestei necesităţi vor continua să existe. Autoritatea ivită în aceste condiţii nu va fi privită de către indivizi ca o ştirbire a libertăţii lor, ci, dimpotrivă, ca o modalitate de afirmare a ei. Bineînţeles, poziţia de individ care subordonează voinţa altuia şi cea de individ subordonat nu vor putea fi folosite (şi indivizii nici nu vor voi să facă aşa ceva) în scopul obţinerii unor avantaje personale, care să-i diferenţieze social pe oameni, să-i facă inegal dependenţi unii de alţii, să-i împiedice să-şi afirme şi să-şi realizeze disponibilităţile lor fizice şi spirituale.**

**Concluzia majoră a acestui paragraf (ca dealtfel şi a altor părţi ale lucrării de faţă) nu poate fi decît una singură: în comunism individul este în acelaşi timp un individ-societate, iar societatea este totodată societate-individ. In, mod firesc, umanismul marxist este în, acelaşi timp comunism, iar comunismul este totodată umanism.**

### *8. TIMPUL ÎN COMUNISM*

**Problema timpului liber şi a relaţiei lui cu timpul de muncă — ca o parte integrantă a specificării esenţei umane — deţine, în ansamblul imaginii marxiste asupra societăţii viitorului, un loc cu totul deosebit. In *Bazele criticii economiei politice* există indicii foarte semnificative care ne fac să credem că Marx considera timpul liber ca pe un concept fundamental al comunismului, oarecum echivalent, prin forţa lui de oglindire a realităţii şi prin poziţia lui în teoria referitoare la noua societate, cu cel de valoare de schimb din teoria economică asupra capitalismului. Oricum, trebuie subliniat cu o linie groasă faptul că imaginea marxistă asupra esenţei umane autentice ar fi de neînţeles dacă din cadrul ei ar fi omisă problema**

**respectivă. Ţinînd seama de toate acestea, analiza modului în care Marx a abordat timpul liber se impune de la sine.**

**Omul, pentru ar-şi putea satisface trebuinţele lui, este necesar să depună o anumită cantitate de forţă de muncă. Pentru determinarea ei se foloseşte drept unitate de măsură ziua de muncă. In condiţiile primitive ale existenţei omului, ziua de muncă era consumată în întregime pentru obţinerea trebuinţelor naturale. Cu timpul, ziua de muncă s-a divizat în două părţi, socialmente variabile: timpul de muncă necesar şi timpul de supramuncă (sau excedentar). Apariţia primelor forme ale schimbului este legată de posibilitatea omului de a realiza un timp de supramuncă în care el obţine bunuri pe care le poate înstrăina fără ca acest lucru să-i afecteze dramatic propria lui existenţă. Existenţa timpului de supramuncă şi tendinţa de extindere a acestuia reprezintă trăsături definitorii ale capitalismului. După părerea lui Marx, orice marfă (şi se ştie că avuţia societăţilor în care domneşte modul de producţie capitalist se prezintă ca o uriaşă îngrămădire de mărfuri) este egală cu materializarea unei anumite cantităţi de timp de muncă. Valoarea de schimb a mărfurilor reprezintă raportul social al timpului de muncă pe care acestea îl conţin. Totodată, de necoincidenţa dintre ziua de muncă şi timpul de muncă necesar, care face posibilă existenţa timpului de supramuncă, este legate plusvaloarea. Cu cît este mai lung timpul de supramuncă, cu atît mai mare este, în condiţii egale, rata plusvalorii. Este tocmai ceea ce-şi doreşte fiecare capitalist.**

**în capitalism, raportul dintre timpul de muncă necesar şi timpul de supramuncă are un conţinut şi o legitate specifică.**

**în primul rînd, în loc ca timpul de muncă necesar să determine timpul de supramuncă, lucrurile se petrec, în anumite condiţii, invers: „Muncitorul este nevoit să presteze supramuncă pentru a căpăta posibilitatea de a materializa, de a realiza, adică de a obiectiva timpul de muncă necesar pentru reproducerea sa“[90]. în capitalism, timpul de muncă necesar reprezintă doar o condiţie necesară a obiectivării forţei de muncă în marfă, dar nu şi ■— în acelaşi timp — una suficientă. Timpul de supramuncă joacă în acest oaiz caracterul unei condiţii**

**importante. Faptul se explică prin aceea că schimbul este acela care validează munca, conferindu-i caracterul sau atributul de necesară. Or, schimbul (care ascunde întregul mecanism al exploatării capitaliste) presupune un consum de timp de supramuncă care se face în dauna celor care produc bunurile.**

**In al doilea rînd, în această formă socială se manifestă două tendinte contradictorii: pe de-o parte, aceea de a face (relativ) superfluă munca umană (altfel spus, de a reduce necontenit partea necesară a populaţiei muncitoare), iar pe de altă parte aceea de a extinde nemăsurat munca omenească (în alţi termeni, de a spori populaţia muncitoare). Să ne referim la un exemplu. Un muncitor (A) depune o muncă cu o durată de 8 ore, din care 5 ore reprezintă munca necesară iar 3 ore constituie timpul de supramuncă. Capitalistul, urmărind realizarea unei plusvalori cît mai mari, sporeşte numărul de muncitori care lucrează pentru el. Angajînd, de pildă, patru muncitori (A, B, C şi D), aceştia depun 20 ore de muncă necesară şi 12 ore de supramuncă. Prinitr-o mai mare diviziune a muncii, o mai mare combinare a ei, aproprierea ştiinţei etc., se sporeşte forţa productivă a muncii. Astfel, timpul de muncă necesar scade de la 5 ore de muncitor pe zi-muncă la 4 ore. Corespunzător creşte timpul de supramuncă, care devine egal cu cel de muncă necesară (tot 4 ore). în aceste condiţii, se iveşte tendinţa de reducere a numărului de muncitori. Pentru a obţine aceeaşi plusvaloare, capitalistul nu mai are nevoie de patru muncitori, ci doar de trei (A, B şi C). Aceştia, în total, realizează aceeaşi cantitate de produse şi acelaşi volum de timp de supramuncă. în unele cazuri, capitalistul tinde să extindă ziua de muncă a muncitorului, ceea ce are drept efect tot reducerea numărului de muncitori. Aşa se explică, printre altele, lupta economică şi chiar politică dusă de către clasa muncitoare în direcţia asigurării unei zile de muncă determinate precis (de regulă de 8 ore).**

**In al treilea rînd, se ridică mai multe probleme specifice, legate de înţelegerea timpului de supramun- că în accepţiunea sa de timp liber. Marx defineşte timpul liber, în sensul larg al acestui concept, ca „timp de care nu**

**e nevoie pentru subsistenţa nernij- locită".[91] Această definiţie ne aminteşte de modul în care marxismul deosebeşte omul de animal: animalul produce numai sub imperiul necesităţii fizice, în timp ce omul produce cu adevărat atunci cînd este liber faţă de ea. în capitalism, timpul liber există însă într-o formă antagonistă[92]. în această formă socială, non-munoa sau timpul de supramuncă apare „ca timp liber pentru puţini[1193], şi nu pentru acea populaţie care munceşte direct. Cînd Marx vorbeşte despre valoarea forţei de muncă el o defineşte ca reprezentând limitele trebuinţelor naturale ale muncii. Ea constă, în principal, din trei elemente: o anumită cantitate de mijloace de trai necesare întreţinerii vieţii proprii a muncitorului (ce depinde de cheltuirea de forţă de muncă şi de anumite condiţii istorice şi morale), mijloacele de trai pentru menţinerea forţei de muncă (a copiilor şi chiar a soţiei) şi cheltuielile de educare necesare obţinerii unei anumite iscusinţe într-un anumit domeniu de activitate productivă. Din toate acestea rezultă faptul că şi muncitorul dispune de o oarecare cantitate de timp liber. însă trebuie spus că ea este infimă în raport cu masa de timp liber de care se bucură cei ce nu muncesc direct. Timpul liber este împărţit de către Marx în timp disponibil[94] (se pare, afectat odihnei, cultivării profesionale şi culturale, distracţiilor), timp pentru producţia de ştiinţă, artă etc.,[95] timpul superfluu al capitalistului (pierdut cu efectuarea schimbului) şi timpul superfluu al slujitorilor capitalului (lachei, paraziţi). O mare parte a timpului liber este consumată inutil de către capitalişti şi slujitorii lor. Faptul este calificat de către Marx astfel: o uzurpare a timpului de muncă creat de muncitori pentru societate, o uzurpare a civilizaţiei.[96]. în loc ca respectiva parte din timpul liber să fie utilizată în sensul dezvoltării depline a tuturor indivizilor, ea este risipită într-un mod cu totul iresponsabil.** In **ceea ce priveşte timpul pentru producerea ştiinţei, artei etc., el se află la dispoziţia celor ce nu muncesc direct şi care. în majoritatea cazurilor, sînt subordonaţi intereselor capitalului. Astfel, posibilităţile pe care le asigură**

**consumul acestei cote a timpului liber nu sînt valorificate integral nici pentru dezvoltarea forţei productive a societăţii şi nici pentru cultivarea capacităţilor spirituale ale întregii populaţii. Mai mult decît atît, capitalul „sporeşte prin toate mijloacele artei şi ştiinţei timpul de supramuncă al maselor“[97], care apoi nu se află la dispoziţia lor, fiind însuşit de populaţia minoritară care nu munceşte, de către capitalişti şi slujitorii acestora. Indirect, timpul respectiv este folosit pentru intensificarea exploatării. Se poate trage, din toate acestea, următoarea concluzie: capitalul acţionează ca un instrument de creare a unui timp liber social, de reducere „la un minimum tot mai scăzut a timpului de muncă al întregii, societăţi, degajînd astfel pentru toţi [membrii societăţii] un timp liber desinat propriei lor dezvoltări[4498], însă acest timp liber nu este utilizat în conformitate cu o destinaţie umană, marea majoritate a populaţiei fiind frustrată de posibilităţile pe care le-ar deschide repartizarea lui echitabilă.**

**In al patrulea rînd, Marx acordă o mare atenţie faptului că forma socială burgheză cheamă la viaţă toate forţele ştiinţei şi ale naturii, precum şi toate forţele sociale (ale combinării şi legăturii sociale)[99]. Ideea respectivă este legată de problematica timpului de muncă necesar şi de măsurarea prin acest timp a valorilor de întrebuinţare, respectiv a avuţiei. In cursul dezvoltării tehnice a producţiei, ai cărei germeni deja se făceau simţiţi în perioada 1857—-1859 (cînd Marx a scris *Bazele criticii economiei politice),* se ajunge la situaţia în care între el (ca subiect) şi natura organică (ca obiect) muncitorul nu mai intercalează doar mijlocul de muncă, ci însăşi procesul natural pe care, cu ajutorul ştiinţei, progresului tehnic şi prin aplicarea ştiinţei în producţie, îl transformă în proces industrial. In aceste condiţii, muncitorul (ca subiect activ, nemijlocit), fiind alături de forţa colosală acumulată, încetează de a mai fi principalul agent al procesului de producţie. Ca o consecinţă necesară a acestui fapt, principala bază a producţiei şi avuţiei nu o mai reprezintă munca nemijlocită efectuată de om şi nici timpul în care**

**'acesta lucrează, „ci aproprierea propriei sale forţe productive generale, modul în care înţelege el natura şi o domină datorită fiinţării sale ca organism social[44100]. Această apropriere creează asemenea premise, încît munca va ajunge îndeosebi un act în care omul va fi mai curînd un supraveghetor şi regulator al procesului de producţie decît un element constitutiv al acestuia. In felul acesta se ajunge la situaţia în care timpul de muncă va înceta să reprezinte măsura aviţiei, locul lui fiind luat de timpul liber. Aproprierea semnalată este însă imposibil de realizat în cadrul relaţiilor de proprietate proprii formei burgheze. Totodată, tendinţa legată de schimbarea caracterului muncii nu poate să se manifeste corespunzător. Mase mari de muncitori continuă să desfăşoare o muncă disproporţionat de mare în raport cu posibilităţile productive noi. Şi, ceea ce e mai important, această muncă este redusă la o abstracţie, ţiuind seama de deschiderile spre manifestare şi realizare ale omului, create în cursul dezvoltării societăţii.**

**In comunism, după părerea lui Marx, problema timpului va suferi cîteva modificări principale.**

**In primul rînd, este necesar de subliniat faptul că, în această privinţă, se păstrează o anumită continuitate fundamentală cu situaţia existentă în societatea premergătoare, respectiv cu cea bazată pe forma socială burgheză. Acestui aspect al problemei unii dintre reprezentanţii socialismului şi comunismului non- marxist nu i-au dat atenţia cuvenită, tratîndu-l într-o manieră utopică. In societatea viitoare, munca va continua să fie legată de o anumită durată de timp în cursul căreia omul îşi va manifesta forţele lui esenţiale, fizice şi spirituale, în sensul realizării unui scop. Aceasta „nu înseamnă în nici un caz că va fi doar o delectare, un simplu amuzament, cum, asemenea unei midinete, îşi închipuie Fourier“[101]. Marx a avut cuvinte de laudă la adresa hărniciei generale statornicite prin disciplina severă a capitalului, considerînd-o drept o şcoală care a format generaţii întregi de oameni. El nicidecum nu s-a gîndit la diminuarea acestei hărnicii, ci, dimpotrivă, a afirmat şi susţinut că ea va**

**continua să se menţină, devenind bunul comun al generaţiilor care vor trăi în comunism. „Munca nu poate deveni un joc“[102], ci va continua să fie esenţa umană generică. Va fi înlăturat acel gen de muncă „în care omul face ceea ce ar putea să pună lucrurile să facă pentru el“[103], dar procesul de producţie nemijlocit va rămîne ca un element decisiv de determinare a omului. Acest proces va fi şi în continuare un exerciţiu fizic în măsura în care solicită folosirea mîinilor şi mişcarea liberă (ca în agricultură). Insă în mod deosebit el va însemna: a) o şcoală a disciplinei pentru omul în curs de formare, care este necesar să-şi folosească forţele esenţiale cît mai deplin şi b) întruchiparea obiectuală a ştiinţei pentru omul gata format, în mintea căruia s-au fixat cunoştinţele acumulate de societate. Mai mult decît atît, Marx a considerat că nu numai producţia nemijlocită, ci şi activităţile neproductive îi vor solicita omului un consum deloc neglijabil de timp. Acesta este, de pildă, cazul celor ce-şi vor desfăşura activitatea în domeniul artei.**

In al doilea rînd, consumul timpului va fi organizat de către colectivitate cu cea mai mare grijă. în acest sens se au în vedere două aspecte strîns interdependente:

**a) în toate domeniile de activitate, atît individual cît şi societatea vor acţiona astfel încît să realizeze o economisire a timpului. Aceasta presupune atît reducerea timpului de muncă actual, cît şi a celui trecut. Prin deducţie, se poate spune că producţia va trebui să fie astfel organizată încît, fără a se renunţa la consumul social şi în condiţiile creşterii trebuinţelor socialmente determinate, cheltuielile de producţie să fie reduse la minimum.**

**b) Ţinînd seama de nevoile reale ale satisfacerii trebuinţelor, timpul avut la dispoziţie de către societate va fi repartizat corespunzător între ramurile de activitate. în ceea ce îl priveşte pe individ, el va trebui „să-şi împartă judicios timpul pentru a putea dobîndi cunoştinţe în proporţiile cuvenite sau penjtru a putea face faţă diverselor cerinţe ale activităţii sale“[104].**

**Avînd în vedere cele două aspecte amintite, Marx formulează *„prima* (subl. ns.) lege economică"[105] a societăţii**

**bazate pe producţia colectivă: „Economisirea timpului, ca şi repartizarea planică a timpului de muncă între diferitele ramuri de producţie"[106].**

**în al treilea rînd, tendinţa de reducere a timpului de muncă necesară în raportul lui procentual faţă de totalul timpului de muncă materializat şi, implicit, de extindere a timpului liber (existentă în capitalism) se va menţine şi în comunism. Aici însă nu se va manifesta tendinţa contrară de extindere nemăsurată a timpului de muncă necesară, cum stau lucrurile în societatea fundamentată pe capital, iar de binefacerile rezultate ca urmare a sporirii timpului liber nu se vor mai bucura doar o mică parte dintre membrii societăţii, ci toţi indivizi, fără excepţie. Realizarea respectivei tendinţe va revoluţiona baza economică a societăţii, şi ea este legată indisolubil de problema realizării în fapt a esenţei umane. Pentru a putea înţelege semnificaţiile acestui fapt este necesar să apelăm la cîteva specificări marxiste.**

**In capitalism, după cum a reieşit din cele arătate pînă acum, timpul de muncă necesar şi timpul liber sînt subordonate formei sociale burgheze, devenită o putere obiectivă străină faţă de om. Timpul de .muncă necesar şi distribuţia, lui pe ramuri de activitate nu sînt stabilite în concordanţă cu posibilităţile forţelor esenţiale obiectivate şi a celor subiective disponibile şi/sau realizate ale tuturor indivizilor. Mărimea nejustificată a timpului de muncă necesar şi utilizarea neraţională a timpului liber ce îi favorizează pe cîţiva indivizi în raport cu cei mulţi grevează puternic asupra realizării individualităţilor, împrejurările proprii acestei societăţi nu-i permit individului, îndeosebi cînd face parte din clasele neavute, „decît dezvoltarea unilaterală a uneia din însuşirile sale în dauna tuturor celorlalte"[107]. Ele îi oferă acestuia „material şi *timp* (subl. ns.) pentru dezvoltarea numai a acestei singure însuşiri"[108]. Aici trebuie inserat şi cunoscutul protest al lui Marx faţă de diviziunea muncii de tip capitalist, care îi impune individului (altfel îşi pierde mijloacele de trai) „un cerc exclusiv de activitate ... din care el nu poate ieşi"[109]. Redus la efectuarea unei singure activităţi, în cadrul căreia el îşi**

**consumă o parte relativ mare de timp de muncă şi neavînd la dispoziţie decît un timp liber formal (fiind exclus de la activităţile elevate, neavînd posibilitatea cultivării) consumat într-o odihnă pasivă, care nu poate alunga grija zilei de mîine, individul nu-şi poate realiza decît o parte infimă din disponibilităţile şi forţele lui esenţiale efective. în comunism, în condiţiile comunităţii reale, ale producţiei colective bazate pe plan, ale utilizării nestingherite a ştiinţei, timpul necesar va fi riguros determinat în funcţie de nevoile şi posibilităţile întregii societăţi şi ale tuturor indivizilor. In ceea ce priveşte timpul liber, o parte din el va fi folosit sub forma unor activităţi sociale care nu sînt nemijlocit productive (îmbogăţirea cunoştinţelor ştiinţifice) sau ca activităţi neproductive (arta). Bineînţeles, el va fi determinat şi controlat de către comunitate. O altă parte a acestui timp se va afla la dispoziţia fiecărui individ, pentru a fi utilizată în scopul dezvoltării libere a individualităţii lui (a disponibilităţilor lui şi actualizării lor în diverse activităţi). Este lesne de bănuit ca societatea, prin nevoile ei productive şi consumul dirijat de timp liber, va crea premisele materiale ale consumului individual de timp liber şi, totodată, îl va direcţiona, în linii generale, spre un sens vădit comunitar. La rîndul lui, individul va veni, eonsumîndu-şi activ timpul liber, în întîmpinarea cerinţelor sociale. In această ordine de idei şi ca o concretizare a celor spuse trebuie subliniată una din tezele deosebit de importante formulate de către Marx. Şi anume, el arată că timpul destinat dezvoltării depline a individului va acţiona în comunism „asupra forţei productive a muncii ca o colosală forţă de producţie[1*110]. Acest timp îl va transforma „pe posesorul său într-un alt subiect, şi tocmai în această calitate de alt subiect intră el apoi în procesul de producţie nemijlocit"[111].**

**. în stirînsă legătură cu toate aceste idei se cuvine să ne oprim încă asupra unei specificări marxiste. In mai multe rînduri, în *Bazele criticii economiei politice,* Marx se referă la schimbările care vor surveni în comunism în legătură cu modul de măsurare a timpului de muncă necesar şi la rolul timpului liber în determinarea avuţiei. In capitalism, după cum am mai arătat, măsura timpului de muncă necesar o constituie valoarea de schimb. Acest timp este stabilit *post***

***festum,* prin jocul cererii şi al ofertei, în cadrul căruia mărfurile sînt raportate unele la altele şi fiecare între ele la marfa universală (banii). în comunism, timpul de muncă necesar nu va înceta să fie stabilit în mod cantitativ (Marx a subliniat impor**tanţa contabilităţii la scară socială). Ceea ce va apare ca fiind deosebit faţă de capitalism este îndeosebi faptul că va fi luată în considerare şi dimensiunea calitativă. Este vorba despre luarea în considerare a participării indivizilor la producţia colectivă. In aceste condiţii nu schimbul va fi acela care va conferi timpului de muncă un caracter general, ci caracterul colectiv, dinainte dat, al participării în cadrul procesului de producţie. Schimbul ulterior şi determinant în raport cu producţia, specific capitalismului, va fi înlocuit cu un schimb iniţial în cadrul producţiei, „care n-ar fi un schimb de valori de schimb, ci de activităţi determinate de trebuinţe comune, de scopuri comune[11112]. Ceea ce este însă mai important este faptul că timpul liber, care are un loc periferic în cadrul capitalismului, va căpăta în comunism rolul, excepţional de important, de măsură a avuţiei. Cînd munca nemijlocită va înceta să fie surea principală a avuţiei, „timpul de muncă încetează şi trebuie să înceteze de a mai fi măsura avuţiei"[113]. In comunism, cînd avuţia reală va consta „în forţa productivă dezvoltată a tuturor indivizilor"[114], „măsura avuţiei n-o va mai constitui *în nici un caz* (subl. ns.) timpul de muncă, ci timpul liber“[115]. In condiţiile unei dezvoltări deosebite a forţei productive a societăţii se pare că Marx a întrezărit instituirea unei noi determinări a valorii produselor. Ea va consta, bineînţeles, din valoarea lor de întrebuinţare. In plus, ea va fi în acelaşi timp şi o valoare comunitară rezultată din participarea individului la producţia colectivă şi, mai ales, din economia de timp realizată, adică din timpul liber. O asemenea concepţie asupra timpului liber în comunism echivalează cu recunoaş-terea faptului că dezvoltarea -omnilaterală a personalităţii indivizilor reprezintă scopul suprem al noii societăţi.

y. *ÎNSUFLEŢIREA NATURII*

**Relaţia omului cu natura se deosebeşte de cea a animalului. Dacă animalele exercită o influenţă asupra naturii, acest fapt „se produce neintenţionat şi este chiar, în ceea ce le priveşte, ceva întâmplător[44116]. Oamenii, în schimb, cu cît „se îndepărtează însă mai mult de animal, cu atît influenţa lor asupra naturii ia tot mai mult caracterul unei acţiuni premeditate, metodice, tinzînd spre un scop anumit, dinainte stabilit[44117]. în timp ce animalul foloseşte natura şi generează schimbări în cadrul ei prin simpla lui prezenţă, omul — arată Engels —, „prin schimbările pe care le provoacă, supune natura scopurilor sale, o *stăpîneşte*“[m]. Sînt necesare cîteva precizări în legătură cu această idee a lui Engels, referitoare la stă- pînirea naturii de către om. Mai întîi, ea depinde de capacitatea de cunoaştere a legilor naturii şi de aplicarea ei concretă. La început, oamenii aveau o conştiinţă pur animalică despre natură. Idolatrizarea naturii s-a manifestat îndeosebi înainte de apariţia relaţiilor sociale burgheze, care apoi a schimbat-o din temelii. Capitalul, spune Marx, depăşeşte „zeificarea naturii[44119]. Abia în capitalism natura „încetează de a fi considerată ca o putere suficientă sieşi, iar cunoaşterea teoretică a propriilor ei legi apare doar ca o stratagemă menită s-o subordoneze trebuinţelor omului[44120]. Pe măsura dezvoltării formei sociale burgheze se nasc, în această direcţie, anumite tendinţe, care vor continua şi se vor accentua în comunism, cînd ştiinţa va deveni o forţă de producţie nestingherită de capital: cercetarea întregii naturi pentru a descoperi noi proprietăţi folositoare ale lucrurilor, cercetarea multilaterală a scoarţei terestre, descoperirea unor noi moduri de prelucrare artificială a obiectelor din natură etc.[121] Marx vorbeşte în acest context, subliniind rolul industriei de a fi „adevărata natură *antropologică*“[122], despre apropierea dintre**

**ştiinţele naturii şi cele sociale (filosofie, istorie) în cadrul unei ştiinţe unice: „Cu timpul, ştiinţele naturii vor îngloba în sine ştiinţa despre om, după cum ştiinţa despre om va îngloba în sine ştiinţele naturii; va fi o *singură* ştiinţă[14123]** In **al doilea rînd, stăpînirea naturii trebuie privită ca ceva relativ. Omul poate cauza imediat sau într-o perioadă scontată de el un anumit efect dorit (prevăzut). Dar el poate să fie în situaţia de a nu-şi da seama de efectele secundare simultane sau ulterioare ale intervenţiei lui asupra naturii. Totodată, omul nu intervine asupra naturii din afara ei, astfel încît efectele acestui fapt să nu aibă influenţe şi asupra omenirii. Efectele asupra naturii sînt însoţite inevitabil şi de anumite efecte asupra omului, aflat în relaţii cu ceilalţi oameni. Dacă în capitalism sînt prevăzute îndeosebi efectele imediate atît în raport cu natura cît şi faţă de societate („mai ales rezultatul prim şi cel mai palpabil"[124]), în schimb în comunism se va acorda o atenţie sporită consecinţelor îndepărtate (fără să se ignoreze cele imediate). în al treilea rînd, Engels vorbeşte despre stăpînirea naturii ca despre un proces avînd duble valenţe. îndemnul lui este următorul: „să nu ne mîn- drim prea mult cu victoriile noastre asupra naturii. Natura se răzbună pentru fiecare din ele“[123]. Şi n,u este vorba doar de faptul că un efect dorit de om este coexistent sau urmat de alte efecte neprevăzute, deşi acest aspect este deosebit de important. Supunerea de către om a forţelor naturii „prin ştiinţă şi geniu inventiv"[120] se răzbună pe el, „supunîndu-1, în măsura în care se foloseşte de ele, unui adevărat despotism, indiferent de orice organizare socială"[127]. în acest caz Engels are în vedere existenţa unui raport direct proporţional între stăpînirea forţelor naturii de către om şi nevoia de organizare a activităţilor umane, care presupune implicit necesitatea autorităţii. Forţele naturii nu se sinchisesc de autonomia personală; ele reprezintă un despot posedînd o necesitate**

**ce îl obligă pe om să o ia în considerare, chiar dacă el o face conştient, în cadrul şi prin mijlocirea unor relaţii sociale de tip comunist.**

**Marx priveşte raportul dintre omenire şi natură ca fiind manifestarea cea mai generală a raportului dintre subiect şi**

**obiect (el în mod expres pune semn de egalitate între natură şi obiect, pe de-o parte, şi omenire şi subiect, pe de altă parte)[128]. Deşi schimbul de substanţe al omenirii cu natura este o necesitate care nu poate fi înlăturată de o formă socială sau de alta, nu se poate spune însă că acest proces se petrece, în istorie, întotdeauna în acelaşi mod. Omenirea este constituită din două laturi: oamenii vii, activi, şi condiţiile lor anorganice sau sociale. Relaţia dintre oamenii vii şi natură suferă, în decursul istoriei, modificări importante, în mod deosebit în funcţie de gradul de dezvoltare a oamenilor vii, activi, de starea condiţiilor neorganice ale oamenilor şi de tipul raporturilor dintre aceste laturi. Susţinînd aceste idei, marxismul se opune atît punctului de vedere după care există o opoziţie între natură şi istorie (raportul omului faţă de natură trebuie exclus din istorie), cît şi celor care reduc relaţia dintre cele două elemente la un raport contemplativ (Feuerbach a privit ştiinţele naturii ca fiind rupte de industrie şi comerţ). Acesta este sensul unor sublinieri ce pot fi întîlnite în *Manuscrise economico-filosofice din 1844* sau în *Ideologia germană.* „Esenţa *umană* a naturii există**

**— spune Marx ■— numai pentru omul *social;* căci numai în societate natura este pentru el *veriga* care îl leagă de alt *om,* existenţa lui pentru altul şi a altuia pentru el, elementul vital al realităţii umane; numai în societate există ea ca *fundament* al propriei lui existenţe *umane.* Numai în societate existenţa sa *naturală* este pentru el existenţa sa *umană* şi natura devine pentru el om“[129]. Natura şi omul (respectiv istoria) nu pot fi despărţite, se arată în *Ideologia ger***

***mană.*** **Omul are mereu „o natură istorică şi o istorie naturală“[130].**

**In funcţie de starea subiectului (a omenirii), respectiv de situaţia elementelor lui şi a relaţiilor dintre ele, între omenire şi natură se stabilesc legi specifice. Marx se referă, în acest sens, la legile dinamicii populaţiei. Despre acestea el spune că, „.reflectând istoria naturii umane, sînt legi *naturale,* dar legi naturale ale omului doar pe o anumită treaptă de dezvoltare istorică şi cu o anumită dezvoltare a forţelor de producţie, determinată de procesul istoric propriu al o.mului“[131]. în mod deosebit, trebuie spus în această ordine de idei faptul că forma socială burgheză creează un sistem universal de exploatare a omului şi naturii, în cadrul căruia utilitatea sub forma cîşti- gului este considerată valoare supremă. Deoarece oamenii vii, activi, sînt rupţi de condiţiile lor neor- ganice (caracteristica fundamentală a esenţei străine), raporturile omenirii cu natura sînt văzute ca ceva ce se ridică împotriva omului, ca un deces continuu şi tot mai profund al naturii faţă de om (ea devenind materie moartă care în combinaţie cu capitalul îl subjugă pe om) şi, totodată, ca o stingere a muncii vii, care se consumă nu în avantajul celui ce munceşte, ci împotriva lui.**

**în comunism, cînd omul îşi va recăpăta şi dezvolta esenţa lui, aflîndu-se într-o legătură organică cu condiţiile obiective ale muncii, dirijindu-şi şi contro- lîndu-şi singur (prin comunitate) propria sa activitate, relaţiile cu natura vor suferi schimbări importante. Doar atunci societatea va fi cu adevărat „de- săvîrşirea unităţii esenţiale a omului cu natura, adevărata înviere a naturii, naturalismul realizat al omului şi umanismul realizat al naturii"[132]. Expresiei ..adevărata înviere a naturii“, ţinîndu-se seama de cele arătate mai înainte în legătură cu capitalismul, nu i se poate atribui nici un alt înţeles (de pildă, unul mistic) în afară de cel care îi este propriu.**

**Omul, desfăşurîndu-şi liber activitatea sa generică, va atrage natura în circuitul uman, înviind-o sau che- mînd-o la viaţă în slujba şi nu împotriva omului. Natura, la rîndul ei, va contribui la însufleţirea muncii vii şi la animarea continuă a**

**legăturii dintre om şi om.**

*NOTE*

*I. NATURA UMANĂ*

**1 MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Opere,* voi. 2, ecL a Il-a, Ed. politică, Bucureşti, 1962, p. 140.**

**2 *Ibidem.***

**3 *Ibidem,* p. 147.**

**4 MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Opere alese în două* volume, voi. II, ed. a II-a, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1955, p. 424.**

**5 *Ibidem,* p. 425.**

**G MARX, Karl, *Bazele criticii economiei politice*, voi. I, Ed. politică. Bucureşti, 1972, p. 439.**

**7 *Ibidem,* p. 446.**

**8 *Ibidem,* p. 15.**

**9 *Ibidem.***

**10 *Ibidem.***

[11] *Ibidem,* p. 16.

[12] ENGELS, Friedrich, *Anti-Duhring,* Ed. P.M.R., Bucureşti, 1952, p. 121.

[13] ROUSSEAU, J. Jaques, *Contractul social,* Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1922, p. 24.

[u] ENGELS, Friedrich, *Anti-Duhring,* p. 405.

[15] ROUSSEAU, J. Jacques, Contractul *social,* p. 22.

*[6] MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Opere,* voi. 2, p. 146.

[17] *Ibidem.*

[18] *Ibidem.*

[19] *Ibidem.*

[20] *Ibidem,* p. 146—147.

[21] MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Ideologia germană,* E.S.P.L.P., Bucureşti, 1956, p. 42.

[22] *Ibidem.*

[23] MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Scrieri din tinereţe,* Ed. politică, Bucureşti, 1968. p. 626.

[24] MARX, Karl, *Capitalul,* Voi. I., Ed. a Il-a, Ed. P.M.R., Bucureşti, 1948, p. 187.

[25] MARX, Karl, *Bazele criticii economiei politice,* voi. I, p. 434—435.

[26] MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Scrieri din tinereţe,* p. 617.

[27] MARX, Karl şi ENGELS Friedrich, *Opere alese în două volume,* voi. II, p. 91.

[28] *Ibidem,* p. 84.

[29] *Ibidem,* p. 88.

[30] MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Ideologia germană,* p. 17.

[31] MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, Scrieri *din tinereţe,* p. 581.

[32] Se cuvine să spunem în acest context că afirmaţia după care omul este o fiinţă bio-psiho-socială (uneori bio-psiho- social-isitorică sau bio-psiho-socială şi culturală), ce are circulaţie şi în ştiinţele socio-umane de la noi, comportă cîteva observaţii şi precizări. Cele trei adjective (în cazul în care sînt patru, ultimele două exprimă în esenţă în viziunea marxismului acelaşi lucru — nu poate exista social neistcric şi nici cultural nesocial), afirmate unul după celălalt, pot sugera faptul că în definirea omului factorii avuţi în vedere au o importanţă egală. Luînd în considerare ponderea lor semantică s-ar putea crede că 2/3 din natura omului este constituită din factorii biologic şi psihologic şi doar 1/3 din factorul social (adăugarea termenilor „istorici" sau „cultu-

**rali“ s-a făcut probabil şi în intenţia unei reprezentări maj echilibrate a socialului). Acelaşi lucru, plus o implicaţie ierarhică, atrage cu sine parcă şi ordinea lor. In realitate, omul este prin excelenţă o fiinţă al cărui ,gen îl reprezintă *natura* lui. în mod deosebit, el este un *homo socius,* o fiinţă socială. Cît priveşte laturile biologică şi psihologică, acestea: a) sînt premise ale omului ca specie şi individ; b) ele suferă influenţa socialului, căpătînd doar prin aceasta conţinut şi formă umană; c) ele îşi exercită la rîndul lor influenţa asu**

**pra omului în şi prin social. Corect, după părerea noastră, omul ar trebui definit ca o fiinţă funciarmente socială, avînd drept premise şi fiind influenţată de factorii bio-psihici.**

**Expresia „omul este o fiinţă bio-psiho-socială" a luat naştere într-un mediu ideaţional şi ideologic eclectic, în cadrul căruia, de cele mai multe ori, importanţa socialului nu este înţeleasă la adevărata ei valoare şi cu care ea convieţuieşte într-o simbioză perfectă sau cvasiperfectă. Aparent ea invită la multilateralitate, dar în fond (inserată într-un anumit mediu teoretic) ea facilitează eludarea sau subaprecierea adevăratei naturi umane. Expresia respectivă îşi pierde însă ambiguitatea în cazul în care i se atribuie un conţinut care exclude echivocitatea şi stabilirea unor ierarhii care pun în umbră caracterul determinant social al omului. Doar astfel ea poate juca un rol în reflectarea complexităţii naturii omului. Cu aceste rezerve şi cu această intenţie am utilizat-o în text.**

**[33] MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Scrieri din tinereţe,* p. 556.**

**[34] MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Opere,* voi. I, Ed. a Il-a, Ed. politică, Bucureşti, 1960, p. 413.**

**[35] MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Scrieri din tinereţe,* p. 582.**

**[3G] MARX, Karl, *Capitalul,* voi. I, p. 547.**

**[37] MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Scrieri din tinereţe,* p. 555.**

**[38] De pildă, ieşirea omului în cosmos.**

**[39] Aici se pune problema nu numai a atragerii în circuitul uman a resurselor globului, ci şi aceea a utilizării lor raţionale, în funcţie de necesităţile popoarelor şi de nivelul atins de dezvoltarea ştiinţei şi tehnicii pe plan mondial. Ea este legată foarte strîns sau esenţial de conţinutul mişcării mondiale, cu sens politic, în direcţia instaurării unei noi ordini economice şi politice în lume, la care s-a anigajat activ şi original şi ţara noastră.**

**[40] Este una dintre cele mai de seamă probleme cu care se confruntă omenirea în lumea contemporană, pe care şi-a pus-o şi şi-o pune şi ţara noastră, căutînd soluţii pentru rezolvarea ei. în acelaşi timp, stocarea armamentului şi a explozibilului clasic, atomic şi nuclear, precum şi dezvoltarea lui spre proporţii şi în ritmuri greu de imaginat, reprezintă un asemenea pericol care, ca posibilitate şi actualitate (prin privaţiunile impuse asupra ţărilor lumii), pune sub semnul întrebării însăşi existenţa omului şi a naturii umane. România nu o dată a atras atenţia asupra acestui pericol, pro- punînd tuturor statelor lumii măsuri constructive în direcţia diminuării lui şi apoi a înlăturării lui.**

[41] **Oamenii de ştiinţă vorbesc despre existenţa unei corelaţii pozitive între înapoierea mintală a omului (datorită insuficienţei dezvoltări a creierului, condiţionată de malnu- triţie) şi condiţia de ţară subdezvoltată. O astfel de poziţie poate fi găsită, de pildă, în lucrarea *Race, Culture and In- telligence* (Eds. Ken Richardson, David Spears, Mairtin Ri- chards, Penguin Books, England, 1972).**

[42] **Nu trebuie uitat faptul că A îl implică pe C.**

[43] **Atît A cît şi B îl implică pe C.**

[44] **B îl implică pe C.**

[45] **Acest ansamblu îl implică sub formă de realitate pe C care reprezintă fundalul necesar sub formă de realitate şi pe C' sub formă de posibilitate al naturii umane.**

[46] **MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Scrieri din tinereţe,* p. 577.**

[47] **MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Opere alese în două volume,* voi. II, p. 417.**

[48] **MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Opere,* voi. I, p. 247.**

[49] **MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Despre artă şi literatură,* E.S.P.L.P., Bucureşti 1953, p. 22.**

[50] **MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Scrieri din tinereţe,* p. 582.**

[51] ***Ibidem,* p. 602.**

### *II. DETERMINAŢIILE ESENŢEI UMANE*

[1] **MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Scrieri din tinereţe,* p. 582.**

[2] **MARX, Karl şi ENGELS, Friedrich, *Opere,* voi. 2, p. 144.**

*C U P R I N S U L*


**Cuvînt înainte ..... 5**

**I. ..... NATURA UMANA ..... 9**

**1. Linia lui Locke..... 9**
**2. Viziunea marxistă ..... 20**

**II. DETERMINAŢIILE ESENŢEI UMANE. . . . 34**

**1. Raportul dintre subiect şi obiect. . . . 34**

2. Activitatea vitală ..... 42

III..... ESENŢA STRĂINĂ.....65

1. Pierderea esenţei generice ..... 65
2. înstrăinarea globală ..... 76
3. „Ese«ţa umană" ca oglindire falsă ... 86
4. Individul ca întîmplare ..... 90
5. Pseudocomunitatea ..... 99

IV..... ESENŢA UMANA AUTENTICA.....11]

1. Raporturile cu socialismul şi comunismul non-marxist..... 111
2. înlăturarea tiraniei materialităţii pure . . 118
3. Recîştigarea esenţei obiective ..... 122
4. Trebuinţa umană..... 127
5. Depăşirea ca limită..... 129
6. Relaţia omului cu aproapele său. . . . 135
7. Individ-societate ..... 140
8. Timpul în comunism ..... 150
9. însufleţirea naturii..... 161